



البرهان في المنطق

تأليف

المحقق العظيم خاتم الفلاسفة
المتأخرين المتأله العلامة السيد محمد
حسين الطباطبائي «قدس سره»

تحقيق و تعليق

الأستاذ الفاضل الشيخ غالب الكعبي

علاء الدين

البرهان في المنطق

تأليف

المحقق العظيم خاتم الفلاسفة المتأخرين المتأله

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (قده)

تحقيق وتعليق

الأستاذ الفاضل الشيخ غالب الكعبي

من إصدارات دار المعارف الإسلامية



مؤسسة انتشارات مدين

ايران - قم - شارع انقلاب - بناية ميلاد - رقم ٣٨٠

هاتف : ٧٧٢٢٦٠١

-
- ◆ البرهان في منطق
 - ◆ المحقق العظيم العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (قده)
 - ◆ تحقيق وتعليق : الشيخ غالب الكعبي
 - ◆ الناشر : مدين
 - ◆ الكمية : ١٢٠٠
 - ◆ تاريخ الطبعة : الاولى ١٤٢٨ هـ
 - ◆ المطبعة : رسول
 - ◆ شابك : ٩٧٨-٩٦٤-٨٩٠١-٦٠-٣
 - حقوق الطبع محفوظة للناسر، لايجوز طبعه من دون اذن الناسر
-

✓ مركز التوزيع دار المعارف الاسلاميه

ايران - قم نقال : ٠٠٩٨٩١٢٧٤٧٣٨٥٢



مقدمة الدار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة التامة المباركة على أشرف خلقه أجمعين
محمد المصطفى وعلى آله آل الله الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم
تطهيراً لا سيّما خاتمهم صاحب العصر والزمان الحجة ابن الحسن العسكري
عجل الله فرجه ورزقنا نصرته.

إن تعطّش الإنسان إلى العلم والمعرفة وشوقه الشديد إلى أقصى مراتب
الكمال، ورغبته العالية في لزوم كونه إنسان ذا صفات رفيعة ومحاسن حميدة
مصدره الفطرة السليمة التي جُبل عليها الإنسان، وهذا هو الفارق الجوهرى
بينه وبين الحيوان، ولذا قال تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١)،
بمعنى ليعرفون كما ورد عن أهل بيت العصمة والطهارة (عليهم السلام)؛ لأن
المعرفة هي من أقصى درجات العبادة، ولا عبادة إلاّ وهي تفتقر بذاتها إلى
المعرفة، فالعبادة الموصلة فرع المعرفة.

فتقرب الإنسان من المولى سبحانه وتعالى شأنه، إنما هو متوقف على
المعرفة، والعبادة التي تبني على المعرفة، وعلى هذا الأساس ورد الظم

الشديد في روايات أهل البيت (عليهم السلام).

فقد ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «المتعبد على غير فقه كحمار الطّاحونة يدور ولا يبرح، وركعتان من عالم خير من سبعين ركعة من جاهل، لأن العالم تأتبه الفتنة فيخرج منها بعلمه، وتأتي الجاهل تنسفه نسفاً، وقليل العمل مع كثير العلم خير من كثير العمل مع قليل العلم والشك والشبهة»^(١)، وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(٢)، وورد عن النبي (صلى الله عليه وآله): «إن العلم حياة القلوب من الجهل، وضياء الأبصار من الظلمة، وقوة الأبدان من الضعف»^(٣).

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٤)، وعن النبي (صلى الله عليه وآله): «العقل نور في القلب يُفرق به بين الحقّ والباطل»^(٥).

ولأجل ذلك لابد من أن يكون تقرب العبد من الله سبحانه بواسطة العبادة المقترنة بالمعرفة ولا خير في عبادة من دون معرفة ولا خير في عبادة لا تحقق الغرض الأسمى وهو القرب والزلفى من المولى سبحانه، ولا يكون العمل عبادياً صرفاً إلا إذا اقترن بالمعرفة الحقيقية، وبالمعرفة يُفرق بين ما هو

١- الاختصاص: ص ٢٤٥، البحار: ج ١، ص ٢٠٨.

٢- سورة العنكبوت: ٤٣.

٣- الامالي للطوسي: ص ٤٨٨، الترغيب والترهيب: ج ١، ص ٩٥.

٤- سورة الأنبياء: ١٠.

٥- ارشاد القلوب: ص ١٩٨، ربيع الأبرار: ج ٣، ص ١٣٧.

موصل وما هو غير موصل، وكذا لا بد للوصول لهذه المعرفة من طريق ينتهي بنا لما هو سليم وصافي وعليه فإن هذا الكتاب المسمى (بالبرهان) - الذي ألفه أحد أعمدة المعرفة - يتكفل ببيان مفترق الطرق التي تؤدي الى النتائج المطلوبة بحسب ما إرتكزت عليها المقدمات التي ترتبت عليها المعرفة النهائية أو الاعتقاد المبرهن عليه، ولذا فمن يقف على مطالب هذا الكتاب يتضح له جلياً إمكان تعدد القراءات وعدمها، تعدد الطرق الموصلة ووحدتها، ثم أن هذا الكتاب جمع بين أصالة الماضي وحداثة الحاضر، ومن المستطاع القول بعدم إمكان الأستغناء عن هذا الكتاب في بابه.

وكما يجب علينا تشمين هذا الأثر الفريد كذلك ينبغي أن لا ننسى الدعاء بالتوفيق للأستاذ الفاضل الحجة الشيخ غالب الكعبي (حفظه الله)، حيث أجهد نفسه في تحقيق هذا الكتاب ومقابلته بالنسخ المصححة، بالإضافة الى تعليقه عليه، فله درّه وعليه أجره.

وشكراً لله تعالى على توفيقنا للمساهمة في إخراج هذا الكتاب المستطاب الى النور ونستغفره على كل نقص فإن الكمال لله وحده والحمد لله والصلاة على نبيه نبي الرحمة محمد (صلى الله عليه وآله) وعلى آله الطاهرين واللعنة الدائمة على من نصب لهم العداً آمين رب العالمين.

عادل الطائي

دار المعارف الإسلامية

ليلة ٢٥/ربيع الثاني/١٤٢٨

مدينة قم المقدسة

حياة المصنف (قده)

وسيرته العلمية

هو السيد محمد حسين بن محمد بن محمد حسين ... بن الحسن المثنى بن الإمام الحسن بن علي (عليه السلام)، وابن فاطمة بنت الإمام الحسين بن علي (عليه السلام)، ولد في تبريز في (٢٩) ذي الحجة سنة (١٣٢١ هـ.ق). توفيت والدته وهو في سن الخامسة، وتوفي والده وهو في التاسعة من عمره، فذاق ألم اليتيم وأحس به منذ صباه.

كان أكثر رجال أسرته من الأشراف ومن رجال العلم، وكان جده الأقرب السيد محمد حسين المشهور بشيخ آقا من أجلاء تلامذة صاحب الجواهر والشيخ موسى كاشف الغطاء، والشيخ جعفر الأسترآبادي وهو صاحب التأليفات الكثيرة في الفقه والأصول والرجال وغيرها.

درس المقدمات والسطوح في مدينة تبريز، يقول هو عن نفسه في هذه المرحلة من دراسته العلمية، ما نصه: «فعندما كنت طفلاً ومتعلماً بعلمي الصرف والنحو، لم أجد في نفسي رغبة في مواصلة التحصيل والدراسة ومضت أربع سنين، ولم أفهم ماذا أقرأ، ولكنني فجأة وجدت نفسي مطمئناً، وكأني أصبحت على غير ما كنت عليه أمس، فاهماً مجداً في سبيل العلم والتفكير، ومنذ ذلك اليوم - والحمد لله - إلى آخريات أيام دراستي زهاء سبع عشرة سنة ما كسلت وما توانيت في طلب العلم، فقد نسيت حوادث الدهر وملذات الحياة وتعاستها، وانقطعت عن كل أحد وكل شيء، غير أهل

العلم وأصحاب الفضيلة، مقتصرًا على الحاجيات الأولى في الليل والنهار، ووقفت نفسي للدرس والتعليم، وبث معارف الإسلام، وتربية الطلاب. وطالما قضيت الليل في القراءة، خاصة في فصلي الربيع والصيف حتى تطلع الشمس وأنا مشغول بالمطالعة، وكم معضلة حلت لي خلال مطالعاتي، وكنت أقرأ درس الغد قبل مجيء يومه، فلا تبقى لي مشكلة عندما أواجه الأستاذ^(١)».

ثم هاجر إلى مدينة النجف الأشرف للتحصيل وطلب العلوم الدينية سنة (١٣٤٤ هـ.ق)، ودرس هناك مختلف الفنون العلمية والعملية على يد أكابر أساتذتها، فشيخه في الفقه والأصول الآية العظمى الميرزا محمد حسين النائيني (قده)، والآية العظمى الشيخ محمد حسين الكمباني الاصفهاني (قده)، وشيخه في الفلسفة السيد المحقق البارع السيد البادكوبي (قده)، وشيخه في الرياضيات السيد الرياضي البارع ابو القاسم الخوانساري (قده). حتى عاد إلى مدينة تبريز سنة (١٣٥٤ هـ.ق) وأجبرته ظروف المعيشة القاسية إلى أن يقيم في تبريز، حتى غادرها إلى مدينة قم المقدسة سنة (١٣٦٥ هـ.ق)، وبعد أن استقر فيها، شرع في تدريس التفسير للقرآن الكريم، إلى أن انتهى منه سنة (١٣٩٢ هـ.ق)، أي كان عمره إحدى وسبعون سنة.

يقول عن تلك المرحلة من حياته، ما نصه: «عندما استقر بي المقام في مدينة قم المقدسة، أخذت بمطالعة المناهج الدراسية والمواد التي تدرس فيها، فوجدت أنها لا تستجيب لجميع متطلبات المجتمع الإسلامي الفكرية

والعقائدية والعملية، وأحسست أن مسؤوليتي الشرعية هي القيام بهذه الوظيفة، وكان أهم تلك النواقص في الحوزة العلمية يرتبط بتفسير القرآن الكريم والأبحاث العقلية.

وعلى هذا الأساس بدأت تدريس هاتين المادتين، مع أنني كنت على بينة، أن الجو العلمي الذي يحكم الحوزة في ذلك الزمان، كان ينظر الى من يهتم بهذه الأبحاث - وخصوصاً التفسير - نظرة لا يستطيع التحقيق والتدقيق في الأبحاث الأصولية والفقهية، بل كانوا يعدّون المشتغل بعلوم القرآن والتفسير ضعيفاً في الجوانب الأخرى، لكن مع هذا لم يكن ذلك عذراً مقبولاً أمام الله تعالى في ترك التفسير، فبدأت بكتابة تفسير الميزان^(١).

وتقريباً في سنة (١٣٧٠ هـ.ق) شرع في تدريس خارج فلسفة وكان عمره آنذاك تسعة وأربعون سنة، وقد أوصى الشهيد المطهري (قده) بكتابتها وتقريرها باللغة الفارسية، والشيخ السبحاني (حفظه الله تعالى) باللغة العربية، وقد خصص المقالات الستة الأولى في نظرية المعرفة، وخصص المقالة السادسة منها في بحث مسألة الإدراكات الاعتبارية، التي بنى عليها في تفسير القرآن الكريم، وقد حققها في رسالة من قبل اسمها «رسالة الاعتباريات» كتبها وهو في عمر سبعة وعشرون سنة (١٣٤٨ هـ.ق).

قال الشيخ العارف حسن زاده آملّي (حفظه الله تعالى): ((قال لي الاستاذ العلامة الطباطبائي (قده) يوماً بعد عودته من النجف الأشرف، لما

١- مجلة خاصة في ذكرى رحيل العلامة الطباطبائي (قده) تحت عنوان «آينه عرفان»، أي «مرآة العرفان».

كنت عازماً على الهجرة من تبريز الى قم، واستخرت القرآن الكريم فكانت هذه الآية ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾، انتهى^(١).

وقبل «اثني عشر سنة» من وفاته فرغ من كتابة بداية الحكمة سنة «١٣٩٠ هـ. ق»، ومن ثم قبل «سبع سنوات» من وفاته فرغ من كتابة نهاية الحكمة «سنة ١٣٩٥ هـ. ق»، وقد خصص العلامة الطباطبائي (قده) كل من الكتابين المذكورين في بيان قواعد التوحيد الوجودي، وقد استعان (قده) في صياغة المتنين المذكورين في كثير من الأحيان على ما قرره في حواشيه على الأسفار، التي قرر فيها مباني الحكمة المتعالية، وعمل على تنميتها في كثير من الموارد، حتى أن الاستاذ حفظه الله تعالى نقل في مجلس درس الاسفار نقلاً عن استاذ العارف حسن زاده آملّي (حفظه الله) ان العلامة الطباطبائي (قده) كان يقول: «لو خرج صدر المتألهين من قبره، ما استطاع ان يقرر، بمثل ما قررت مبانيه في تلك الحواشي».

وقد أوصى الشيخ الجواديّ الآملّي (حفظه الله تعالى) الذي يعد من الطبقة الأولى من تلاميذ العلامة (قده) وحضر عنده ما يقارب الـ (٢٥) سنة، والذي وصفه السيد العلامة قائلاً عنه: بأنه من أولئك الطلبة القلائل الذين يتمتعون بالنظر والتحقيق في المعارف الإلهية، حيث قال (حفظه الله تعالى): «أوصي طلبة العلوم الدينية بان تتحد ذواتهم مع كتابي البداية ونهاية الحكمة لدرك عمق التوحيد الوجودي (الصمدي)»^(٢).

١- سيرة العلامة بقلم الشيخ العارف حسن زاده آملّي (حفظه الله تعالى).

٢- التوحيد المبحوث عنه في المعارف الإلهية الحقّة توحيدان، أحدهما: التوحيد الذاتي،

وقد أرتحل الى مثوى الكرامة والسرور، فخر الإسلام والمسلمين،
الراقي الى ذرى الحقائق القرآنية، مؤسس اصول المعارف الإلهية في مدرسة
أهل البيت (عليهم السلام). صاحب التفسير العظيم الميزان، المرتقي الى جنة
الذات، في صبيحة الثامن عشر من محرم ١٤٠٢ هـ.

حيث لبي نداء: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً
مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّاتِي﴾.

مؤلفاته:

ألف العلامة الطباطبائي (قده) مؤلفات عديدة وهامة في مجال المعرفة
الإسلامية التي تدور حول بناء الإنسان الذي يشكل بحق عصارة عالم
الخلقة:

بمعنى نفي الشريك عنه تعالى، وهو المبحوث عنه في علم الكلام.
والآخر: التوحيد الوجودي (الصمدي) القرآني، بمعنى معرفة كيفية سريان نور وجود
الحق في الموجودات، وسر معيته وإحاطته بالممكنات على حسب ما تهتدي إليه
العقول، وبقدر ما يمكن للبصائر إليه الوصول إلى ما هو باطن السر ومكنونه،
وحقيقة الأمر ومخزونه.
فإن كنه اسرار الجليل أرفع من أن تصل إليه البصائر الكليّة بالدليل، وأنوار سرادقات
الحضرة اسطع من أن يحوم حولها خفافيش العقول بالتسويل.
وهو المبحوث عنه في الحكمة المتعالية والعرفان، وباختلاف درجات المعرفة فيه، تتفاوت
درجات حشر الناس يوم القيامة، حتّى اشتهر عن لسان اساطين الحكم والعرفان
قولهم: «كلّ منّا يحشر يوم القيامة على قدر معرفته بالتوحيد».
نعم هناك اقسام اخرى من التوحيد متفرعة على ما ذكرناه من القسمين.

(١) تفسير الميزان في القرآن الكريم في عشرين مجلد، بعد أن أخذت يده على التنظير لأعتقادات مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) لما أن رأى الخمول في هذا الجانب كما لا يخفى.

وكان يقول: كنت أعلم ان الذي يبحث في التفسير يتهم بضعفه في الفقه والأصول، ولكن لم يكن هذا عذراً مقبولاً لي امام الله تعالى.

(٢) بداية الحكمة في الفلسفة الإسلامية.

(٣) نهاية الحكمة في الفلسفة الإسلامية.

(٤) رسالة في البرهان (وهو هذا الكتاب الذي بين يديك).

(٥) رسالة في المغالطة.

(٦) رسالة في التحليل.

(٧) رسالة في التركيب.

(٨) رسالة في الاعتباريات.

(٩) رسالة في النبوات والمنامات.

(١٠) رسالة في الذات الإلهية.

(١١) رسالة في الأسماء والصفات.

(١٢) رسالة في الأفعال.

(١٣) رسالة في الوسائط.

(١٤) رسالة في الإنسان قبل الدنيا.

(١٥) رسالة في الإنسان في الدنيا.

(١٦) رسالة في الإنسان بعد الدنيا (رسالة في المعاد).

(١٧) رسالة في الولاية، أن ما كتب في هذه الرسالة لا يوجد منه أثر في

الكتب التي كتبت في تاريخ الإسلام قاطبة.

وقال عنها الشيخ الجوادى الآملى (حفظه الله)، ما نصه: «أفضل أثر للعلامة الطباطبائى هذا الاثر وهو رسالة الولاية»، وبعض مباحث هذه الرسالة لا يوجد في كتب الآخرين، ولم يأت بتعبير بهذا العلو والعزة والعظمة في أي مكان آخر.

وكان العلامة الطباطبائى (قدس) يهتم بمسألة الولاية اكثر من كل شيء، ومعنى الولاية هو: «ان يصل الإنسان إلى مقام بحيث يرى العالم والمخلوق تحت تدبير الله تعالى لا غير».

(١٨) رسالة في القوة والفعل.

(١٩) رسالة في علم الإمام (عليه السلام).

(٢٠) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي في أربعة عشرة مقالة.

(٢١) حواشيه القيمة على كتاب الاسفار الأربعة لصدر المتألهين (قده).

(٢٢) حواشيه القيمة على كتاب الكافي لثقة الإسلام الكليني (قده).

(٢٣) حواشيه القيمة على كتاب بحار الأنوار في أجزاء السبعة الأولى للعلامة المجلسي (قده).

(٢٤) حواشيه القيمة على كتاب كفاية الأصول للمحقق الكبير الآخوند الخراساني (قده).

(٢٥) رسالة في نظام الحكم في الإسلام.

(٢٦) رسالة في محمد رسول الله (ص).

(٢٧) الشيعة في الإسلام.

(٢٨) علي والفلسفة الإلهية.

(٢٩) القرآن في الإسلام (علوم القرآن).

(٣٠) سنن النبي محمد (ص).

وله مجموعة من المحاورات التي اجراها مع المستشرق الفرنسي (هنري كوربان)، بالاضافة الى رسائل أخرى صغيرة.

أجازته في الاجتهاد والرواية:

للسيد العلامة (قده) اجازة في الاجتهاد والرواية، من قبل استاذة الآية العظمى الميرزا محمد حسين النائيني (قده)، صاحب أكبر مدرسة اصولية في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

سيرة العلامة (قده) بقلمه الشريف:

نسبه هو محمد بن محمد بن محمد بن الحاج الاميرنا
 علي اصغر شيخ الاسلام بن الاميرنا محمد بن القاضي بن الاميرنا
 محمد بن القاضي بن الاميرنا محمد بن القاضي بن الاميرنا
 صدر الدين محمد بن الاميرنا يوسف بن عقب الاشراف بن
 الاميرنا صدر الدين محمد بن محمد الدين بن السيد اسمعيل
 بن الامير علي اكبر الشهير بميرزا ميرزا سراج الدين بن الامير
 عبد المجيب بن الامير محمد القاضي بن السيد عماد الدين
 امير الحاج بن محمد الدين حسن بن كمال الدين محمد بن
 السيد حسن بن شهاب الدين علي بن عماد الدين علي
 بن السيد احمد بن السيد عماد الدين بن ابي الحسن علي
 الشهاب بن ابي الحسن محمد الشاهر بن ابي عبد الله احمد
 الشاهر بن ابي جعفر محمد الاصغر بن ابي عبد الله احمد
 بن ابراهيم طباطبا بن اسمعيل الديباج بن ابراهيم
 الغضنفر بن الحسن المثنى بن الامام الحسن بن علي ع
 و ابن داود بن الامام الحسين بن علي ع
 القاب (الحسيني الحسيني) (الطباطبائي)

شيوخه : شيخه في الفقه والأصول الآية العظمى الأمامية
محمد حسين النائيني رضى و الآية العظمى الشيخ محمد حسين
الكاملاني الأصفهاني رضى وشيخه في الفلسفة السيد
المحقق البارع السيد حسين البادكوبى رضى وشيخه في
الرياضيات السيد الرضاخى البارع السيد إبراهيم العلى
المجوشى رضى .

أما رايه بالأجتهاد والرواية : له اجازة الاجتهاد
والرواية عن استاذ الآية العظمى النائيني واجازة
الرواية عن الآية الحاج شيخ على القمى رضى عن شيخه الميرزا
صاحب المستدرک وعن الرادى المتصنف الحاج شيخ
عباس القمى صاحب المفاتيح عن شيخه الميرزا صاحب
المستدرک جميع طرقه تحت المسالك كدرة في آخر المستدرک
وعن الآية العظمى البروجردى رضى عن شيخه الخراساني
صاحب المحقق الكفاية بطريقه المتصلة بالآية السيد محمد
وعن الآية السيد محمد الحجة رضى وعن الآية الحاج الامير
على اصغر المكي عن الآية السيد حسن الصدر رضى وعن
رجال آخر غيرهم رضوان الله عليهم .
محمد حسين الطباطبائي

العلامة بقلم العلامة :

بسمه تعالى

اسمه: محمد حسين.

نسبه: هو محمد حسين بن محمد بن محمد حسين بن الحاج الاميرزا علي اصغر شيخ الإسلام ابن الاميرزا محمد تقي القاضي بن الاميرزا محمد القاضي بن الاميرزا محمد بن علي القاضي بن الاميرزا صدر الدين محمد بن الاميرزا يوسف نقيب الاشراف بن الاميرزا صدر الدين محمد بن مجد الدين بن السيد إسماعيل بن الامير علي أكبر الشهير بميرشاه مير بن سراج الدين الامير عبد الوهاب بن الامير عبد الغفار بن السيد عماد الدين امير الحاج بن فخر الدين حسن بن كمال الدين محمد بن السيد حسن بن شهاب الدين علي بن عماد الدين علي بن السيد احمد بن السيد عماد الدين بن ابي الحسين علي الشهاب بن ابي الحسن محمد الشاعر بن ابي عبد الله احمد الشاعر بن أبي جعفر محمد الاصغر بن أبي عبد الله أحمد بن إبراهيم طباطبا بن اسماعيل الديباج بن ابراهيم الغمر بن الحسن المثنى بن الإمام الحسن بن علي (عليه السلام) وابن فاطمة بنت الإمام الحسين بن علي (عليه السلام).
لقابه: (الحسني، الحسيني، الطباطبائي).

مولده: آخر سنة ١٣٢١ هجرية قمرية (٢٩ ذي الحجة من السنة).

اسرته: كان أكثر رجال نسبه من الاشراف، ومن رجال العلم، واول من ارتحل منهم إلى ايران (تبريز) السيد عبد الغفار ثم ابنه سراج الدين عبد الوهاب في اواخر القرن العاشر من الهجرة فتقلد فيه سمة شيخ الإسلام.
ومن مشاهير رجالهم جدي الاقرب السيد محمد حسين الشهير بشيخ

آقا، من اجلاء تلامذة صاحب الجواهر، والشيخ موسى كاشف الغطاء، والشيخ جعفر الاسترآبادي، وهو صاحب التأليفات الكثيرة في الفقه والاصول والرجال وغيرها.

بيته التي عاش فيها: تولد بتبريز سنة ١٣٢١ آخر السنة، وعاش هناك إلى سنة ١٣٤٤ قمرية، ثم ارتحل منه إلى النجف الاشرف للتحصيل، ومكث هناك إلى سنة ١٣٥٤، ثم رجع إلى تبريز وعاش فيه إلى سنة ١٣٦٥، ثم ارتحل إلى بلدة قم.

مؤلفاته: من مؤلفاته بالعربية تفسير الميزان في عشرين مجلداً، وبداية الحكمة في الفلسفة، ونهاية الحكمة في الفلسفة، ورسالة في البرهان، ورسالة في المغالطة، ورسالة في التحليل، ورسالة في التركيب، ورسالة في الاعتباريات، ورسالة في النبوءات والمنامات، ورسالة في الذات، ورسالة في الاسماء والصفات، ورسالة في الانفعال، ورسالة في الوسائط، ورسالة في الإنسان قبل الدنيا، ورسالة في الإنسان في الدنيا، ورسالة في الإنسان بعد الدنيا وهو المعاد، ورسالة في الولاية، كلها مخطوطة غير مطبوعة إلا التفسير والبداية والنهاية.

ومن مؤلفاته بالفارسية كتاب اصول الفلسفة، وشيعة در اسلام، وقرآن در اسلام، ومصاحبات بروفيسور كربن المستشرق، ووحى يا شعور مرموز، ورسالة في علم الإمام، ورسالة في نظم الحكم، وحاشية كفاية الاصول، ورسالة في الاعجاز، وحاشية الاسفار، كلها مطبوعة إلا حاشية الكفاية.

شيوخه: شيخة في الفقه والاصول الآية العظمى الاميرزا محمد حسين النائيني (رض)، والآية العظمى الشيخ محمد حسين الكمباني الاصفهاني (رض)، وشيخه في الفلسفة السيد المحقق البارع السيد حسين الباد كوبي

(رض)، وشيخة في الرياضيات السيد الرياضي البارع السيد ابو القاسم
الخونساري (رض).

اجازاته بالاجتهاد والرواية: له اجازة الاجتهاد والرواية عن استاذة
الآية العظمى النائيني، واجازة الرواية عن الآية الحاج شيخ علي القمي
(رحمه الله) عن شيخه النوري صاحب المستدرک، وعن الراوي المتضلع الحاج
شيخ عباس القمي صاحب المفاتيح عن شيخه النوري صاحب المستدرک
بجمعيت طرقه المذكورة في آخر المستدرک، وعن الآية العظمى البروجردي
(رض)، وعن شيخه الخراساني، صاحب الكفاية بطرقه المتصلة بالآية السيد
ببحر العلوم، وعن الآية السيد محمد الحجة (رض)، وعن الآية الحاج الاميرزا
علي أصغر الملكي، عن الآية السيد حسن الصدر (رض)، وعن رجال آخر
غيرهم رضي الله عنهم.

محمد حسين الطباطبائي.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

قال الله تعالى: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾^(١).

الحمد لله المتجلي لخلقه بخلقه، والظاهر لقلوبهم بحجته، واهب الأسرار، من خلف حجاب العقول والأفكار، الذي وسع كل شيء برحمته، ودبر كل شيء بحكمته، خلق الإنسان على صورته، وأسجد له ملائكته.

والصلاة والسلام على من أرسله رحمة للعالمين، وأسرى به ليلاً من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى، ليريه من آيات ربه الكبرى، النبي الخاتم محمد (صلى الله عليه وآله).

وعلى من أختصه الله تعالى بالتطهير، وزكاه في آية الإمامة، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(٢)، ثم جعل تعالى نفسه نفس النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله) حيث يقول الحق تعالى على لسان النبي الأمي (صلى الله عليه وآله): ﴿تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلُ فَنَجْعَلُ لُغْنَةً

١- سورة الإنسان/ ٢١.

٢- سورة الاحزاب/ ٣٣.

اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ»^(١).

وفي الختام أعطاه الحق تعالى بيده رحي القرآن الكريم «الأطروحة الإلهية»، بعد أن أمر النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله) بتبليغها حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾^(٢).

وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٣).

فمن تقدم عليه بعد هذا كفر بالله من فوق عرشه؛ لأن الإمام لا يوجد له مثيل، ولا يقوم له بديل، وهل يعرف أو يفهم أو يدرك من هو شعاع جلال الكبرياء وشرف الأرض والسماء، جلّ مقام آل محمد (صلى الله عليه وآله) عن وصف الواصفين ونعت الناعتين، وان يقاس بهم أحد من العالمين، كيف وهم الكلمة العليا، والتسمية البيضاء، والوحدانية الكبرى التي اعرض عنها من أدبر وتولى، وحجاب الله الأعظم الأعلى.

فأين الاختيار من هذا؟ وأين العقول من هذا؟ ظنوا أن ذلك في غير آل محمد، كذبوا وزلت أقدامهم، اتخذوا العجل رباً والشياطين حزباً، كل ذلك بغضة لبيت الصفوة ودار العصمة، وحسداً لمعدن الرسالة والحكمة، وزين لهم الشيطان أعمالهم، فتباً لهم وسحقاً، كيف اختاروا إماماً جاهلاً عابداً للأصنام

١- سورة آل عمران/٦١.

٢- سورة المائدة/٦٧.

٣- سورة النساء/٥٩.

جباناً يوم الزحام؟!؟

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾^(٢).

وعلى الجوهرة القدسية في تعيين الأنسية، صورة النفس الكلية، حوراء العوالم العقلية، بضعة الحقيقة المحمدية، مطلع الأنوار العلوية، عين عيون الاسرار الفاطمية، الناجية لمحبها عن النار، ثمرة شجرة اليقين، سيدة نساء العالمين، المعروفة بالقدر، المجهولة بالقبر، قرّة عين الرسول الزهراء العذراء البتول، صلوات الله عليها.

أما بعد العقل البشري أهم خصوصية اختص بها هذا الموجود الإنساني من بين سائر الموجودات، وجعله الله تعالى أحد الطرق الداخلية التي يمكن للإنسان أن يسلك بها إليه، ليصل الى أعالي الدرجات، فهو طريق يؤدي بالإنسان الى المعرفة اليقينية، وسر هذا: هو أن الله تعالى بعدما خصه بتعليم الأسماء كلها حيث قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٣) ومعلوم ان كل تدل على الإحاطة، سلب عنه كمال القدرة والمعرفة في آيتين من

١- سورة التوبة / ٧٣.

٢- سورة النساء / ٥٤.

٣- سورة البقرة / ٣١.

الكتاب المجيد، حيث قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾^(١). وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾^(٢)، فعلمنا من هذا وذاك أنه تعالى حدد له المسير الى الكمالات الأسماوية، وبهذا التحديد للمسير في ذلك الطريق، ضمنا وصوله الى المعرفة اليقينية، عن طريق تلك الخصوصية التي أودعت فيه، والتي ميزته عن سائر الموجودات، ولولا ذلك لكانت إرادة الحق تعالى في خلقه إرادة جزافية، وللزم من إيجاد العتب في الخلقة والايجاد، والنتيجة: «ان الفطرة الإنسانية لن تبطل أبداً، وإنما يغلط الإنسان في كيفية استعمالها». وهذه هي أساس المنظومة المعرفية، التي ننطلق منها في تأسيس كتاب البرهان، الذي تدور غايته حول معرفة الطرق المؤدية الى اصابة الواقع في كل من طرفي التصور والتصديق، وفائدته هي تحصيل المعرفة اليقينية التي نظرنا لها في صدر هذه المقدمة.

قال تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(٣). والحكمة هي أن لا تفعل شيئا إلا من طريقه اللائق به.

فلا مجال لمن يقول: «أن التعددية الدينية أو ما يسمى بتعدد القراءات هي نظرية معرفية في باب حقانية الأديان والمتدينين، وأن كثيراً من المتدينين محقين في اعتناقهم لدينهم، وأن ذلك هو مقتضى الجهاز الإدراكي للبشر، وأن الالتزام بالتعددية ليس سببه سوء الفهم، أو مؤامرة قوى الانحراف والباطل،

١- سورة النساء/٢٨.

٢- سورة النحل/٧٨.

٣- سورة البقرة/٢٦٩.

أو اتباع الهوى والشهوات، أو سوء اختيار الإنسان أو غلبة قوى الشيطان» انتهى^(١).

فمعلوم أن الجهاز الإدراكي الذي يتحدث عنه صاحب هذه المقولة والذي نسب إليه اختلاف المعتقدات الدينية، وإلغاء الوصول الى المعرفة اليقينية بالجملة، فهو ليس إلاّ معدّ لتحصيل المعارف كما ثبت في محله، فليراجع، وأن المقتضي للمعارف والمعتقدات هي نفس حقيقة الذات الإنسانية المتمثلة بالنفس الناطقة وصورتها النوعية.

وما منعه من الأسباب المذكورة قد صرح القرآن الكريم بها في آيات كثيرة وصريحة، فيلزم أن يكون كلامة معارضاً لما دلت عليه ظواهر الآيات القرآنية، والقاعدة تقول: إذا تعارض أي كلام مع آيات الكتاب المجيد، فإن مثل هذا الكلام زخرف وباطل، لا يعتد به امام الحقائق القرآنية.

قال الله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(٣).

إلى غيرها من الآيات الدالة على أن سبب الانحراف هو اتباع الهوى

١- صراط هاى مستقيم، تأليف د. عبد الكريم سروش: المقدمة.

٢- سورة الكهف/ ٢٨.

٣- سورة القصص/ ٥٠.

والشهوات.

وأما مانعته أن يكون سبب الاختلاف ناشئاً من سوء الفهم، فلا بد أن ننصحه بدراسة فن المغالطة من صناعة المنطق، ليتضح له أن سوء الفهم هل يكون سبباً للاختلاف أم لا!!

وأما ما ذكره من أن السبب لا يمكن أن يكون ناشئاً من سوء اختيار الإنسان، فلو كان الأمر كما قال لما قسم القرآن الكريم الناس إلى صنفين وهما: السفهاء، والحكماء.

فالحكيم هو الذي يضع الشيء في محله، والسفيه بخلافه، أي العالم بالقضية والجاهل بتبعان العمل قال تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾^(١)، وبمناسبة الحكم والموضوع يكون المراد من الجهل هنا السفه.

وبناءً على ما قلناه في صدر هذه المقدمة، لا مجال لمن يقول: «ان فهمنا للمتن والنصوص الدينية متفرع ومتعدد بالضرورة، وهذا التنوع والتعدد لا يقبل الاختزال إلى فهم واحد، وليس هذا الفهم متنوعاً ومتعددًا فحسب، بل سيّالاً أيضاً، والسر في ذلك: أن النص صامت ونحن نسعى باستمرار لفهم النصوص الدينية وتفسيرها سواءً في الفقه أو الحديث أو القرآن من خلال الأستعانة، بمسبوقاتنا الفكرية، وتوقعاتنا من النص والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة» انتهى^(٢).

١- سورة النساء/١٧.

٢- صراط هاي مستقيم، تأليف د. عبد الكريم سروش: ص ١٣.

فما قاله تقبله في بعض الناس لا في جميعهم حتى يتم له ما ذكر، فالضعيف فكرياً يمكن أن يتأثر بمسبوقاته الفكرية، كما قال، أمام رسم الحقائق المعرفية، ولكن الإنسان القوي من الناحية العلمية، فهو بمعزل ومنئى عما قاله؛ لأن الحاكم على مثل هذا الإنسان أسسه الثابتة التي ينطلق منها في تشييد البناء المعرفي الذي لا يختلف ولا يتخلف، كما ثبت في محله من الأبحاث الفلسفية والمعرفية.

وأما تفاصيل الأحكام، فالطريق إليها التنجيز والتعذير، لا اصابة الواقع والمعرفة اليقينية، وان استخدم فيها اليقين فالمراد منه إصطلاح خاص يعرفه علماء الاصول.

فشتان ما بين الإنسان الضعيف فكرياً، والإنسان القوي والباحث المحقق في معارف الدين.

وسنذكر في رسالة خاصة جميع شبهاته التي قالها، فإنها لا تحوي إلا مغالطات واضحة وصريحة، كما ستطلع عليها انشاء الله تعالى.

وقد خرج لنا بعض ممن يدعي العلم زوراً وبهتاناً بمقولته الثقافية القائلة: «ان للمسلمين اجتهاداتهم، وللمجتهد اجران ان اصاب، واجر واحد ان اخطأ، فلماذا هذه التعقيدات.

فقد تخطأ أنت على اساس قاعدة اعتبرتها قاعدة للحكم، وقد أخطأ انا، لكن قد يكون خطأي مبرراً عندي، وقد يكون خطؤك مبرراً عندك، فلماذا لا تكون المسألة هي ان احاول ادلك على خطأ هنا، وتدلني على خطأ هناك.

ان مشكلة الواقع الشرقي كله المرتكز على الانفعال والعصبية، هو ان

كلّ واحد منا يدعي انه يملك الحقيقة المطلقة، ولكن المسألة الواقعية هي انني ادركت ما اعتقد انه الحقيقة من خلال المعطيات التي بين يديّ، وقد لا تكون موجودة عندك، وأنت ادركت الحقيقة في معتقدك من خلال المعطيات التي بين يديك، فالمسألة في أنه ليس هناك معطيات مطلقة في عالم الحوار وان كانت هناك معطيات مطلقة في عالم الواقع، يصيبها من اصابها ويخطؤها من اخطأها».

وصاحب هذه المقولة بعد ان إتهم أساطين الحكمة والفلسفة في المدرسة الإسلامية الإلهية بقوله المفترى: «فلماذا هذه التعقيدات، والعصبية والانفعالات...»، قد ضلّ وأضلّ معه الآخرين، حيث أنه لم يفرق بين أبسط مفردات الميزان في أصابة الحقّ الذي يقول عنه القرآن الكريم: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١).

فإن مفاد القضية المظنونة التي يقع التصديق بها لا على الثبات، هي: ان يخطر امكان نقيضها في الذهن على مستوى الادراك، ولكن مع ذلك يكون الذهن إليها أميل.

وأما إذا لم يخطر امكان نقيضها في الذهن على مستوى الادراك فهي على قسمين:

احدهما: هو ما إذا عرض نقيضها على الذهن، ومع ذلك لم يقبله الذهن، ولم يملكه، فهذا هو المعتقد الذي يتكلم عنه صاحب المقولة. وهذا انما يُقال في علم الميزان بمعتقد غير حق، أو غير دائم، أو غير

واجب الحقيقة.

والآخر: ما كان من المعتقدات غير حق، او غير واجب القبول، وكان لا يخطر نقيضه في الذهن، لكن إذا تُكَلِّف إخطاره في الذهن، لم يجب حينئذ ان يجمد عليه ويقبل، وعاد شنعاً أو مشكوكاً فيه بحسب الشهرة، فهذه هي التي تسمى الذائعات في بادئ الأمر، وبهذا ينفصل عن المظنون.

وهذه الاقسام كلها غير الحق الذي هو عبارة عن القضية التي يكون لنقيض محمولها امتناع، وميزانه هو هذا الكتاب الذي بنى اساسه الشيخ الرئيس (قده) في برهان الشفاء، فبطلان الحق الذي يلهث وراءه صاحب هذه المقولة الثقافية لابد ان يكون في مناقشة مسائل هذا الكتاب.

لا بدعواه الخطابية الثقافية التي يريد أن يضلل بها الآخرين، بعد أن ضلل نفسه بها.

وسر التزامه بما يدعيه هو لأعراضه عن الحكمة، لسبق اعمال قبيحة، واخلاق وعادات سيئة من حب الجاه والتفوق على الأقران، ومجموعة أخرى من الامراض النفسية بعد ان استحكمت في نفسه فصارت سبباً لاستنكافه عن التعلم وانكاره الحكمة، حتى لا يشوش أحد عليه أصولاً فاسدة أخذها من معلميه تقليداً وتلقفاً من غير بصيرة، فألجئته تلك الاصول مع ما يعتريه من تلك الأمراض والعادات والإعراض عن العلوم الحقّة والحكميات شغفاً بما عنده من قشور الافكار والأنظار إلى القول بما قال، وقى الله السالكين شره وضرره في الدين، لأن هؤلاء وامثالهم قطاع طريق الآخرة على المسلمين.

ومع الاسف فإن البعض يتصور ان هذا الاسلوب من التفكير درع

يحمي الدين من الاضرار التي قد تلحقه من الجمود وعدم مواكبة احداث العصر الجديد من التمدن والتحضر، إلا انه ينبغي ان يعلم ان مثل هذا التصور والاسلوب من التفكير الناشيء من قلة البضاعة، قبل ان يقوم بدور الدفاع عن حرم الدين والمحافظة عليه، فقد قام بهدم اساس الدين الذي بنى المشرع جميع احكامه ومعارفه على اساس احكام العقل الواضحة.

وفي الحقيقة أن أمثال هؤلاء لا يسعون إلا الى تضليل الناس من جهة، والى محي دين الله تعالى من أصله من جهة أخرى.

وكتاب البرهان من فن المنطق هو احد الفنون العلمية التي تشكل الاساس لما نحن فيه، فنقول:

المنطق: هو الميزان لسالكي طريق العقل، فهو اداة للتفكير الصحيح، والفلسفة طريق لتنضيج العلوم المحسولة، واما العرفان فهو لأجل الوقوف على مقامات النفس الناطقة الإنسانية والتي صارت مجلى لتعليم الاسماء كلها.

وفي المنطق يبحث عن مسألتين:

المسألة الأولى: طريق معرفة الاشياء.

المسألة الثانية: طريق الاستدلال عليها.

والمسألة الاولى تقع في طريق التكامل العلمي، والثانية تقع في طريق التكامل العملي، وهذه هي التي توجب رقياً للنفس الناطقة دون الاولى، وقد عبّر القرآن الكريم عن مسألة التكامل العملي بالبرهان والعلم، وعن مسألة التكامل العلمي بالإنباء.

ثم ان المسألة الثانية من الابحاث المنطقية تبحث في موقفين:

الموقف الاول: يبحث فيه عن صورة الاستدلال.

الموقف الثاني: يبحث فيه عن مادة الاستدلال.

والذي يهمنا في هذا الكتاب هو الموقف الثاني، حيث يقع البحث فيه عن مواد المقدمات التي يستند إليها ويتألف منها هيئة القياس. ويتم التركيز فيه على المواد اليقينية، ومعرفة الطرق المؤدية الى اصابة الواقع في كل من طرفي التصور والتصديق، ويظهر لنا الفرق بين هذه المواد والطرق وبين المواد والطرق الظنية التي تظهر في الصور المختلفة للقياس. ولأجل ما قلناه سمي المنطق الارسطوي بالمنطق الصوري، لا لأجل الصورة في مقابل المادة كما فهمه البعض.

واختص المباحث عنه في المقام بإسم كتاب البرهان، ولا يبحث صاحب هذه الصناعة القضايا التي تشكل القياس بلحاظ ترتيب أجزائها الداخلية، بل المباحث عنه في كتاب البرهان هو نفس الارتباط الموجود بين ذات النفس الناطقة الإنسانية والصورة الذهنية الموجودة فيها، وهنا يكمن مورد الخطر لمن جهل هذه الصناعة وأهمها، وإن كنا نعتقد بأن حصول تلك الصور الذهنية لدى النفس بطريقة الأنشاء (الابداع) التي يتوقف عليها فهم جميع المباني الفلسفية والمعرفية بلا استثناء، مع انا لا نمنع من صحة نظرية الانتزاع (التقشير) ببيانها الحكمي الفلسفي لا الكلامي المعتزلي ولكن في رتبة خاصة من رتب وجود النفس الناطقة الإنسانية، لا ببطلانها كما قال به بعض الأكابر^(١).

ومما قلناه عُلِمَ ان هذا الفن من الفنون المنطقية يشكل الاساس الذي

١- عيون مسائل النفس، العارف الكامل آية الله حسن زاده آملی: ص ٤٧٧.

يجب ان تبني عليه الاعتقادات الحقّة، وسر ذلك: هو ملازمة هذا النوع من البحث للمصدق دائماً.

قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١).

والعلامة الطباطبائي (قده) من أولئك الذين اهتموا بهذا النوع من الابحاث، وألّف فيه هذا الكتاب القيم، الذي يصلح ان يكون منهجاً درسياً محكماً لأبنائنا الاعزاء، والذي كتبه في عمر سبعة وعشرين سنة أي سنة (١٣٤٩هـ ق).

حيث حاول فيه المؤلف (قده) ان يختصر كتاب البرهان للشيخ الرئيس (قده) مع اضافات حاول من خلالها تكميم هذه الصناعة لعشاقها ومريديها، حيث قال في مقدمة هذا الكتاب، ما نصه: «هذا كتاب البرهان، وهو الفن الرابع من فنون المنطق، على ما رتبة المعلم الاول ارسطوطاليس الفيلسوف، والفن الخامس بزيادة فورفويوس الصوري شارح كلامه فن ايساغوجي، وهو يشتمل على اربعة مقالات، وقد جرينا على تلخيص المحكي من كلامه الموضوع في هذا الفن في غالب المواضع، غير ما يسر الله سبحانه وتعالى من إفاضته الينا، ناسبين ذلك إلى انفسنا، والله المستعان في كل ذلك، انتهى».

ثم انت تعلم، وعلى يقين من ذلك، ان اساطين الحكمة ومنهم العلامة الطباطبائي (قده) قد ذاقوا من المشاكل ما لا تحصى، وسمعوا الطعن والشتيم من هذا وذاك، وتحملوا الحرمان والتشريد، لكنهم اصروا على امر هام وهو: انهم لم يتخلوا عن جوهر العقيدة الايقانية النفسية، ومع كل ذلك العناء وتلك

المصاعب كتبوا وقالوا، وطرحوا المعارف التي حصلوها ومنها هذا الكتاب. وقد وجهت للعلامة الطباطبائي (قده) السهام من اولئك الاشخاص غير المسلّحين بالاصول المنطقية، ولا المتدربين في صناعة البرهان، ولم يقدرُوا لقلّة البضاعة على تمييز الحق من الباطل، واصفين العلامة الطباطبائي (قده) بأنه انتهج منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم، بعد ان استحسنه، ومعلوم لنا لا لهم، ان هذا الكلام كلام زور وبهتان، حيث قال ما نصه: «قد تشبّت الذين ارادوا اطفاء نور الله بأفواههم بكل وسيلة لكي يمنعوا الناس عن التمسك بالعترة الطاهرة (عليهم السلام) والاهتداء بأنوار علومهم، فتراهم تارة ينادون بأعلى اصواتهم بأن: حسبنا كتاب الله، تجاه من جاءهم بالكتاب من عند الله.

واخرى: يمنعون الناس عن تدوين السنة وكتابة الحديث، مدعين بأنهم يحترزون عن خلط القرآن بغيره، فيجب الاقتصار على تعليم القرآن ونشره!». وثالثة: يصرحون بالمنع عن تفسير القرآن بالمأثور عن النبي (صلى الله عليه وآله) واهل بيته (عليهم السلام).

ورابعة: يدعون ان أصح الطرق في تفسير القرآن هو التمسك بالقرآن نفسه (وهنا كتب صاحب هذا الكتاب المعوّج حاشية قال فيها: قال ابن تيمية: ان احسن الطرق في ذلك ان يفسر القرآن بالقرآن، فما اجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر، لاحظ التفسير الكبير لأبن تيمية ج ٢ / ص ٣١ ط دار الكتب العلمية / بيروت.....) وربما يجعلون تعظيم القرآن واحترامه ذريعة الى التوصل الى مقصودهم، ويخرجون بذلك العترة عن دورهم في تبين القرآن وتفسيره

فأشاعوا هذا القول واصرروا عليه.

ثم استحسن ذلك من خالفهم في العقيدة من غير تفتن لغرضهم الفاسد، فتبعوهم في ذلك، وصرحوا بأستغناء القرآن عن أي مفسر ومبين حتى النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام) ولذلك اثنى عليهم العامة ومدحوهم ومجدوهم (وهنا كتب صاحب هذه السليقة المعوجة حاشية قال فيها: انظر رسالة الإسلام - السنة الثامنة - الرقم ٢، صفحة ٢١٧، وطبعت ايضاً في مقدمة تفسير الميزان، العدد الخامس، ط. دار الكتب الاسلامية للشيخ محمد الاخوندي). ثم أني عند مراجعتي لتفسير الميزان وجدته يحاول ان يثبت عدم حاجة القرآن الى أي مفسر سوى نفس الكتاب العزيز مستدلاً.... الخ، انتهى^(١).

وقد تصور هذا المسكين لقلة بضاعته، ان اشتراك الاسم عند ابن تيمية والعلامة الطباطبائي (قده) تحت عنوان «اطروحة تفسير القرآن بالقرآن» هو اشتراك في المعنى الذي تدل عليه تلك الالفاظ.

ولعمري ان من اعتزل الكتب العقلية والصحف العرفانية، والتي تمثل شرح وبيان للقرآن الكريم والسنة المعصومة، ممن اهدتها تلك الأيادي النورية، والتي اعتمد عليها العلامة الطباطبائي (قده)، فقد عزل نفسه عن فهم الخطاب المحمدي الاصيل، وحرمها من الوصول الى سعادتها في عرفان نفسها، التي من جهلها جهل كل شيء.

١- المنهج الصحيح في تفسير القرآن (تحليل ونقد لنظرية استقلال القرآن واستغنائه عن البيان) تأليف: عبد النبي مهدي (واظنه اسماً مستعاراً) / المقدمة.

وحقاً أقول: ان العلامة الطباطبائي (قد) أوقع مثل هؤلاء المتطفلين في شراك الحيرة والتخبط الاعمى ومنعهم في بياناته الفنية من الدخول في حرمه الآمن، قال تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾^(١)، ونحن بحمد الله تعالى عقدنا رسالة خاصة في دفع هذه الشبهة، وامتنعنا عن ذكرها في المقام خوفاً من تداخل الابحاث مع ما نحن فيه.

أقول: ان العلامة الطباطبائي (قد) هذه الشخصية الفذة التي قلّ نظيرها في عصر الغيبة، هو من أولئك الاعلام الذين نذروا حياتهم المليئة بالنور الالهي في الدفاع عن المذهب الحق، مذهب اهل بيت العصمة والطهارة (عليهم السلام)، والذي تخرج عل يديه اكابر العلماء، الذين هم اليوم وفي زماننا هذا حماة الدين والمذهب الحق.

وليس لي من كلمة اوجهها إليه في المقام، سوى ثلاث فقرات، انقلها من تفسير الميزان العظيم لهذا الجبل الشامخ السيد العلامة الطباطبائي (قد)، مع ان مثل هذه الطائفة من الناس لا يستحقون الخطاب:

قال العلامة (قده): ثم ان النبي (صلى الله عليه وآله) الذي علمه القرآن وجعله معلماً لكتابه كما يقول تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾^(٢) ويقول ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

١- سورة التور/ ٤٠.

٢- الشعراء/ ١٩٣- ١٩٤.

إِلَيْهِمْ»^(١)، ويقول: «يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»^(٢) وعترته واهل بيته الذين اقامهم النبي (صلى الله عليه وآله) هذا المقام في الحديث المتفق عليه بين الفريقين «اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي ابداً، كتاب الله وعترتي اهل بيتي، وانهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض».

وصدّقه الله تعالى في علمهم بالقرآن، حيث قال عزّ من قائل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(٣). وقد كانت طريقتهم في التعليم والتفسير هذه الطريقة بعينها على ما وصلت الينا من اخبارهم في التفسير.

وسنورد ما تيسر لنا مما نقل عن النبي (صلى الله عليه وآله) وأئمة اهل بيته (عليهم السلام) ضمن اجاث روائية في هذا الكتاب، ولا يعثر المتبع الباحث فيها على مورد واحد يستعان فيه على تفسير الآية بحجة نظرية عقلية، ولا فرضية علمية.

وقد قال النبي (صلى الله عليه وآله): «فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فإنه شافع مشفع، وما حلّ مصدّق من جعله امامه قاده الى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه الى النار، وهو الدليل يدل على خير سبيل، وهو كتاب تفصيل وبيان تحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله

١- النحل/٤٤.

٢- البقرة/١٢٩.

٣- الاحزاب/٣٣.

ظهر وبطن، فظاهره حكمة وباطنه علم، ظاهره انيق، وباطنه عميق، له نجوم وعلى نجومه نجوم، ولا تحصى عجائبه، ولا تبلى غرائب، فيه مصابيح الهدى ومنار الحكمة، ودليل على المعروف لمن عرف النصفه، فليدع رجل بصره، وليبلغ الصفة نظره، ينجو من عطب، ويخلص من نشب، فإن التفكير حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور، يحسن التخلص، ويقل التربص».

وقال (عليه السلام) يصف القرآن على ما في النهج: «ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض».

هذا هو الطريق المستقيم والصراط السوي الذي سلكه معلموا القرآن وهداية صلوات الله عليهم، انتهى^(١).

وقال العلامة (قده) في موضع آخر من الميزان: فالحق ان الطريق الى فهم القرآن الكريم غير مسدود، وان البيان الالهي والذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي الى نفسه، أي انه لا يحتاج في تبين مقاصده الى طريق، فكيف يتصور ان يكون الكتاب الذي عرفه الله تعالى بأنه هدى، وانه نور، وانه تبيان لكل شيء مفتقراً إلى هادٍ غيره، ومستنيراً بنور غيره، ومبيناً بأمر غيره؟

ان قلت: قد صح عن النبي (صلى الله عليه وآله) انه قال في آخر خطبة خطبها: «أني تارك فيكم الثقلين: الثقل الأكبر والثقل الأصغر فإما الأكبر فكتاب ربي، وأما الأصغر فعترتي اهل بيتي، فأحفظوني فيهما، فلن تضلوا ما تمسكن بهما» رواه الفريقان بطرق متواترة عن جم غفير من

اصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) عنه، انهى علماء الحديث عدتهم الى خمس وثلاثين صحابياً، وفي بعض الطرق: «لن يفترقا حتى يردا علي الحوض» والحديث دال على حجية قول اهل البيت (عليهم السلام) في القرآن الكريم ووجوب اتباع ما ورد عنهم في تفسيره، والاقتصار على ذلك، وإلاّ لزم التفرقة بينهم وبينه.

قلت: ما ذكرناه، في معنى اتباع بيان النبي (صلى الله عليه وآله) آنفاً جارٍ هاهنا بعينه، والحديث غير مسوق لأبطال حجية ظاهر القرآن، وقصر الحجية على ظاهر بيان اهل البيت (عليهم السلام) كيف وهو (صلى الله عليه وآله) يقول: لن يفترقا، فيجعل الحجية لهما معاً، فللقرآن الدلالة على معانيه والكشف عن المعارف الالهية، ولأهل البيت (عليهم السلام) الدلالة على الطريق وهداية الناس الى اغراضه ومقاصدهأنتهى^(١).

وقال (قده) في موضع ثالث من تفسيره العظيم الميزان، بعد أن عرض الأقوال التي قيلت في المحكم والمتشابه، قال ما نصه: «هذا هو المعروف من أقوالهم في معنى المحكم والمتشابه وتمييز مواردتهما، وقد عرفت ما فيها وعرفت أيضاً أن الذي يظهر من الآية على ظهورها وسطوع نورها خلاف ذلك كله، وان الذي تعطيه الآية في معنى المتشابه؛ أن تكون الآية مع حفظ كونها آية دالة على معنى مريب مردد لا من جهة اللفظ بحيث يعالجه الطرق المألوفة عند أهل اللسان كارجاع العام والمطلق الى المخصص والمقيد ونحو ذلك (كما ذهب اليه ابن تيمية) بل من جهة كون معناها غير ملائم لمعنى آية أخرى

محكمة لا ريب فيه تُبيِّن حال التشابه. (وهذه هي نظرية العلامة الخاصة في أطروحته تفسير القرآن بالقرآن، وسيأتي منا التركيز على هذه المطلب في ضمن رسالة خاصة انشاء الله تعالى) انتهى^(١).

﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾

غالب الكعبي

قم المقدسة

الأول من محرم الحرام سنة / ١٤٢٨ هـ.

تحقيق الكتاب

عندما شرعت في تدريس رسالة البرهان للعلامة الطباطبائي (قده)، لاقتني بعض المصاعب في تفكيك عبارة المتن، لسقوط بعض العبارات من النسخة التي كانت بين أيدينا، والتي طبعت من غير تحقيق، وبعد أن فتشنا عن نسخة مصححة لهذا الكتاب، وجدنا نسخة أخرى قد طبعت بتحقيق مهدي قوام اصغري، - مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة قم- وعند ملاحظتها وجدناها لا تخلو من اخطاء.

فعزمنا على تحقيق هذه الرسالة القيّمة، بعد أن علمنا بان العلامة الطباطبائي (قده) ما أن فرغ من كتابتها، استبدل وغيّر فيها أمور قبل أن يطبعها، حتى أنه استبدل فقرة بفقرة أخرى، بسبب تغير مبناه فيها، كما أشرنا الى ذلك في تعليقتنا على هذه الرسالة.

وكان عملنا كالتالي:

(١) النسخة الاولى هي النسخة التي كانت عندنا من دون تحقيق، وهي المتوفرة في المكتبات. وصنفنا هذه النسخة تحت عنوان (أ).

(٢) النسخة المحققة بقلم مهدي قوام اصغري، والتي طبعت عن طريق دفتر تبليغات اسلامي «الحوزة العلمية، قم»، وقد صنفنا هذه النسخة تحت عنوان (ب).

وقد اعتمدنا على هذه النسخة بعد مطابقتها مع النسخة (أ)، لأن

صاحبها قد اتعب نفسه كثيراً على تقويم النص فيها، ولكن نحن غرضنا
النظر عن تعليقه، وما حققه في أصل المتن، لوجود بعض الأغلاط.
فكان مجموع ما عندي من النسخ لهذه الرسالة نسختين، وقد صححنا
هذه الرسالة اعتماداً على ما جاء في كتاب البرهان للشيخ الرئيس (قده) في
الشفاء.

والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العبد محمد حسين بن محمد الحسيني الحسيني عفى الله عنه حامداً
مصلياً:

هذا كتاب البرهان، وهو الفن الرابع من فنون المنطق على ما رتبّه
المعلم الأوّل ارسطو طاليس الفيلسوف؛ والفن الخامس بزيادة فرفوريس
الصوري، شارح كلامه، فن «ايساغوجي» وهو يشتمل على اربع مقالات.
وقد جرينا على تلخيص المحكي من كلامه الموضوع في هذا الفن في غالب
المواضع، غير ما يسّر الله سبحانه من افاضته علينا ناسبين ذلك الى انفسنا؛
والله المستعان في كل ذلك.

كلام في الغرض الموضوع لاجله هذا الكتاب

أقول أوّلاً: إنّ كل تصديق يلزمه بالقوة القريبة من الفعل^(١) أحد
تصديقين آخرين: اما التصديق بأن نقيضه ممكن، أو أنّ نقيضه ممتنع^(٢).

١- المراد بالقوة القريبة من الفعل هو: أن الشيء إذا أريد منه ان يكون شيئاً آخر، فهو
لا يخلو من أحد اعتبارين: إما أن يكون بالفعل شيئاً آخر، أو بعد لم يصير شيئاً
آخر، ولكن فيه استعداد على ذلك، وبالاعتبار الأول يسمى بالفعل، وبالثاني يسمى
بالقوة القريبة من الفعل.

٢- أي ان كل قضية مصدّق بها على أي مستوى فرض من التصديق الحقيقي أو

أما لزوم تصديق ما، فلأن العلم بالنقيضين واحد، فالعلم بالنسبة
يوجب علماً ما بنقيضها^(١).

التخييلي، فهي لا تخلو من تصديقين: أحدهما التصديق المتعلق بإدراك النسبة بين
المحمول والموضوع، والآخر التصديق المتعلق بنقيض المحمول، وهذا التصديق الثاني
يتصور على أنحاء ثلاثة:

(أ) أن يكون لنقيض المحمول وجوب.

(ب) أن يكون لنقيض المحمول امتناع.

(ج) أن يكون لنقيض المحمول امكان.

والأول باطل للزوم اجتماع النقيضين، ومعارضته للتصديق الأول، فثبت الثاني
والثالث، وبالتالي ينحصر التصديق بهذين الأمرين لا غير، والأول من هذين
الأحتمالين هو العلم المعبر عنه بـ «اليقين بالمعنى الأخص»، والثاني هو الظن، وعليه
صار اليقين بالمعنى الأخص مؤلف من اركان أربعة:

الأول: العلم بثبوت المحمول للموضوع وهو المعبر عنه اصطلاحاً بالجزم.

الثاني: امتناع زوال هذا العلم الأول.

الثالث: العلم بامتناع انفكاك المحمول عن الموضوع.

الرابع: امتناع زوال هذا العلم الثاني.

وبالركن الثاني والرابع ينفك اليقين بالمعنى الأخص عن الجهل المركب، وان اشتركا في
ركنيه الأول والثالث.

١- أي ان العلم بوجودها هو علم بان عدم النسبة مسلوب عنها، بمعنى ان العلم بوجود
النسبة في مورد يساوق العلم بأن عدم النسبة في نفس ذلك المورد مرتفع عنها.
ولاجل هذا قال المصنف (قده) ان العلم بالنقيضين واحد.

وأما إنه أحدهما^(١)، فلأنه أما أن يصدق بعد تصوّر النقيض بامتناعه أو لا يصدق، أي يحتمل نقيضه، أي يحتملها؛ وهو الحكم بالامكان فإذن المطلوب ثابت^(٢).

وتبين من ذلك أن التصديق على قسمين: أحدهما العلم بأنّ كذا كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا، ويسمونه اليقين؛ والثاني^(٣): العلم بأنّ كذا كذا مع العلم بالفعل أو بالقوة القريبة منه بأنّ لنقيضة إمكاناً.



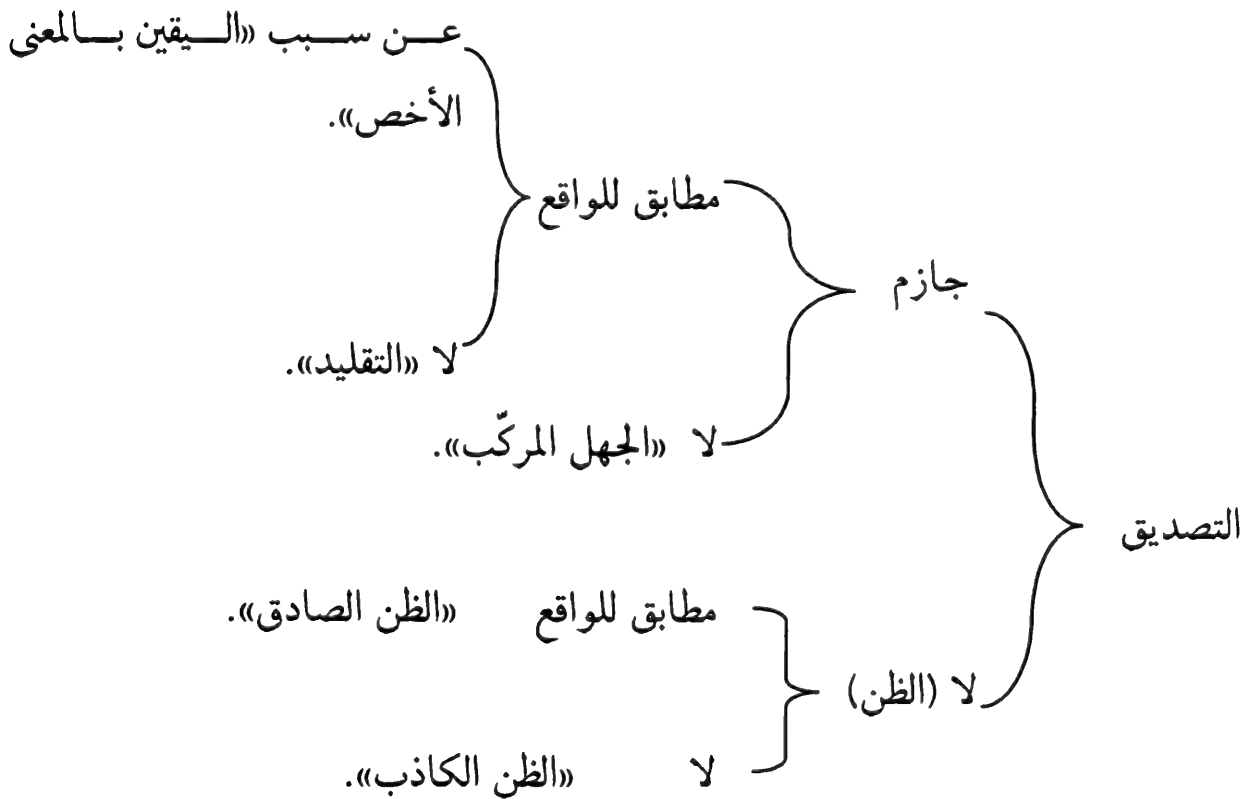
١- أي التصديق الثاني المتعلق بنقيض المحمول.

٢- من قسمة التصديق.

٣- ويسمونه الظن.

ويتبين به أيضاً أن العلم الذي حدّه الظاهريون من المنطقيين «بالأعتقاد المانع من النقيض» وقسموه الى «جزم» و«تقليد» و«جهل مركب» و«يقين»^(١)؛ وحكموا أن الظن غير الجميع، فاسد. بل العلم منحصر في اليقين، وغيره من اقسام الظن^(٢)؛ إذ شيء منها لا يمنع النقيض، غير أن النقيض ربما يخفى أو لا يلتفت اليه لظهور التصديق، فيظن أنه علم مانع من النقيض وليس به بالحقيقة. وربما يظهر أو يلتفت إليه بجهة من الجهات، فيظهر لنقيضه إمكان، فيقال إنه الظن؛ مع أن عامة الناس لا يطلقون الظن على كل تصديق يلتفت

١- انظر الى المخطط التالي ليظهر به القول من اقسام التصديق الذي اشتهر بينهم:



إذا عرفت ذلك، عرفت أن تقسيم التصديق الى اليقين بالمعنى الأخص والظن كما تقدم من المصنف (قده) هو من اختصاصات العلامة (قده).

٢- الظاهر: وغيره من الأقسام ظن.

الى إمكان نقيضه، بل من جملته على ما لإمكان نقيضه ظهور معتد به؛ هذا.
ثم أن الذي يطابقه التصديق في نفس الأمر، وإن كان ممتنع الانقلاب
عما هو عليه، لكن التصديق به ربما كان تصديقاً يقينياً بالعلم بضرورة النسبة
مع العلم بامتناع نقيضها، وربما كان تصديقاً شبيهاً باليقين، وهو التصديق
الذي ليس معه العلم الثاني، لا بالفعل ولا بالقوة القريبة منه.

وهذا القسم اما مع عدم الألتفات الى العلم الثاني، وإن كان في نفسه
جائز الزوال، وأما مع الألتفات والتصديق بإمكان النقيض بالفعل، فلذلك
بعينه انقسم القياس الموقع للتصديق بهذه القسمة^(١):

فمنه ما يوقع اليقين، وهو القياس البرهاني، فقد عرفه المعلم الأول
«بالقياس المفيد لليقين» ومنه ما يوقع ظناً شبيهاً باليقين، وليس به، وهو
قسمان: القياس الجدلي والقياس المغالطي. ومنه ما يوقع الظن الظاهر وهو
القياس الخطابي.

وأما القياس الشعري فلا يوقع تصديقاً، بل تخيلاً لمحاكاة الامور جميلة
أو قبيحة^(٢).

١- أ: القسم.

٢- قال الشيخ الرئيس (قده) في الفصل الرابع من المقالة الأولى من كتاب البرهان، ما
نصه: والتي لا يصدق بها أن لم تجر مجرى المصدق بها بسبب تأثير يكون منها في
النفس، يقوم ذلك التأثير من جهة ما مقام ما يقع به التصديق، لم ينتفع بها في
القياسات اصلاً، والذي يفعل هذا الفعل هي المتخيلات، فانها تقبض النفس عن أمور
وتسببها نحو أمور، مثل ما يفعله الشيء المصدق به، فتقوم مع التكذيب بها مقام ما
يصدق به، انتهى.

ثم أن حقيقة الشيء الذي هو عليه في نفس الأمر، وإن كان ممتنع الانقلاب عنه، لكن العلم به ربما كان علماً بتمام ما به هو هو، وربما كان علماً^(١) ببعض ذاته، وربما كان علماً بالخارج عنه، أمّا مختص به، وأما مشترك بينه وبين غيره.

والعلم بغير الصورة الأولى، ليس علماً به بالحقيقة؛ إذ ليس ذلك تمام ما به هو هو، وإنما تفيد الصورة الثانية والثالثة تمييزه عن غيره، والصورة الرابعة تمييزاً ما له.

وتسمى الثانية حداً ناقصاً، والثالثة إن اشتملت على جنس قريب رسماً تاماً، وأما الباقي^(٢) رسماً ناقصاً. وأمّا الصورة الأولى، فهي التي تفيد تصوّر الشيء حقيقة، وتسمى حداً تاماً؛ وقد عرفه المعلم الأول بأنه «قول دال على الماهية»، يعني بها تمام حقيقة الشيء؛ هذا.

ثم أقول: فالغرض في هذا الكتاب معرفة حال التصديق الحق والتصور الحقيقي، أي معرفة حال القياس البرهاني من حيث هو مفيد لليقين؛ وحال الحد التام من حيث هو مفيد تصور كمال الحقيقة. وعلى هذا فهو كتاب البرهان والحد معاً وإن سمي كتاب البرهان.

١- أ: به علماً.

٢- ب: الباقي بدل وأما الباقي.

المقالة الأولى
من كتاب البرهان
وفيهما فصول خمسة



الفصل الأول

في الغرض من هذه المقالة

القياس البرهاني حيث أنه القياس الموقع لليقين بالنتيجة، فهو مؤلف من مقدمات يقينية بالضرورة.

والمقدمة اليقينية من حيث أنها مقدّمة^(١) يقينية، يعرض لها أحكام التصديق اليقيني:

[١] من حيث أن التصديق اليقيني في نفسه، ربما لم يحتج في حصوله الى تصديق آخر، أو يحتاج، وما يعرض لكل واحد من القسمين من الأحكام^(٢).
[٢] ومن حيث أن التصديق اليقيني في أي مواضع ومع أي شرائط يكون، وفي أيها لا يكون^(٣).

[٣] ومن حيث أن التصديق اليقيني الواحد مع ذلك كله في أي حال يكون وفي أيها لا يكون^(٤).

١- أ: انها يقينية.

٢- مفاد الحكم في التصديق الأول يدور حول اليقين وأحكامه.

٣- مفاد الحكم في التصديق الثاني يدور حول نفس المقدمة اليقينية وأحكامها.

٤- مفاد الحكم في التصديق الثالث يدور حول نفس القياس البرهاني، في أي العلوم يستخدم، وفي أيها لا يستخدم.

فهذه أقسام ثلاثة، هي أحكام التصديق اليقيني والقياس البرهاني.
والغرض في هذه المقالة، وهي المقالة الأولى، بيان القسم الأول منها.
فنبين فيها في فصل:

[مسألة: ١]: أن المحس هو المبدء الأول لحصول العلم لنا.
[مسألة: ٢]: وأن الكثرة الحاصلة في العلوم للتنبه بما به الأمتياز.
[مسألة: ٣]: وأن الكثرة في العلوم الكلية بعرضها.
[مسألة: ٤]: وأن هذه العلوم قد تكون صوراً موجودة في الخارج،
محسوسة أو غير محسوسة، وقد تكون معاني غير الصور.
[مسألة: ٥]: وأن الصور يستحيل حصول العلم بها بالكنه بخلاف
المعاني.

[مسألة: ٦]: وأن التصديق في المعاني أصدق منه في الصور.
ويتبين بهذا كله:
[مسألة: ٧]: أن الكثرة الحاصلة في المعاني والكماليات والأموار
الأعتبارية، بعد الكثرة الحاصلة في العلم الجزئي.
[مسألة: ٨]: وأيضاً أن الجزئي أقدم معرفة عند الخيال، والكلي أقدم
معرفة عند العقل.

ثم نبين في فصل:
[مسألة: ٩]: أن التصديق ينقسم الى ضروري ونظري، وأن النظري
ينتهي الى الضروري.
ويتبين بهذا كله:

[مسألة: ١٠]: أن ما يتوقف عليه التصديق النظري، يجب أن يكون العلم

به، علماً بالمطلوب بوجه^(١).

[مسألة: ٣]: وأيضاً أن التصديق الضروري يمكن أن يجهل بجهل، بأحد

التصورات المتوقف عليها^(٢).

١- وهذه أهم مسألة من المسائل التي تبحث في كتاب البرهان ليتبين من خلالها الطريق الذي يسلكه اصحاب المنهج الإلهي، وبه تدفع شبهة «مُن» وهو رجل يوناني كان مخاطبه سقراط، حيث أنكر مسألة التعليم والتعلم الذهني في مطلق الحركة العلمية، والتي تفرعت عنها شبهة ما يسمى اليوم في عالمنا المعاصر بـ «تعدد القراءات»، وسيتبين من خلال طرح المسألة المذكورة أننا في حال تواجدها في النشأة المادية مقهورون للمنهج القياسي البرهاني، لا إننا بالخيار في استعمال المنهج القياسي البرهاني بين ان نعمل به او لا نعمل، كما صورة السيد الشهيد الصدر (قده) في كتابه الأسس المنطقية للإستقراء، حيث انه لم يفرّق بين التنبيه والدليل من جهة حيث ان التنبيه مطلوبه مخفي المدعى، وهذا بخلاف الدليل فإن مطلوبه مجهول المدعى، وكما هو معلوم أن الخفاء حكمه حكم الوجود، واما المجهولية فإن حكمها حكم عدم، وبين عنوان التصديقات القبلية وعنوان الاولي وعنوان البديهي والتي يجمعها عنوان احكام العقل الواضحة من جهة اخرى، بعد ان جعل قضيّة «الاتفاق لا يكون اكثرياً او دائماً» من التصديقات القبلية، مع انها ليس كذلك، بل من البديهيات. (راجع كتاب الاسس المنطقية/ص ٤٥/ تحت عنوان: النقطة الجوهرية في الخلاف، وكذا في ص ١١١/ تحت عنوان: محاولة الاستدلال العقلي على مبدأ العلية. دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان).

٢- وبذلك يكون أصل التصديق بإدراك النسبة في أمثال هذه القضايا أولياً أي لا يحتاج معه الى حد أوسط، بل حضور الحد الأوسط فيه ممتنع، وأما طرفا تلك النسبة فلا مانع أن يكون تصورها نظرياً، وكون كل من طرفيها أمر نظري، لا يخرج أصل التصديق بهذه القضايا عن دائرة الضرورة وكونها من احكام العقل الواضحة.

[مسألة: ٤]: وأيضاً معنى ما حكى عن المعلم الأول «أن كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم قد سبق».

[مسألة: ٥]: وأيضاً أن الاستنتاج الفكري لا يكون إلا بتحليل وتركيب معاً.

ثم نبين في فصل:

[مسألة: ١]: أن الضروريات ستة أقسام، كما ذكرها.

[مسألة: ٢]: وأن غير الأوليات ليست بضرورية بالذات، بل راجعة بالآخرة إليها ببيان عام.

[مسألة: ٣]: وأن كل واحدٍ من الأقسام الخمسة غير الأوليات، أعني «الفطريات»، و«المحسوسات»، و«المتواترات»، و«التجريبيات»، ليس بضروري بالذات، ببيان خاص بكل واحد واحد.

ويتبين بهذا كله:

[مسألة: ٤]: أن القياس الخفي في الفطريات مؤلف من مقدمات أولية.

[مسألة: ٥]: وأيضاً أن المحس لا يكفي في اكتساب النظريات، ولا في شيء منها.

[مسألة: ٦]: وأيضاً أنه لا بد في مورد الحدس من تجربة أو استقراء أو تواتر.

[مسألة: ٧]: وأيضاً أن الأحكام المادية، أعني أحكام الصور الموجودة في الخارج لموضوعاتها بالحدس.

[مسألة: ٨]: وأيضاً أن الحدس كما يكون في المقدمات اليقينية، يكون في

غيرها.

[مسألة: ٩]: وأيضاً أن كل نظري ينتهي الى أوليات مترتبة.

ثم نبين في فصل:

[مسألة: ١]: أن المقدمة الأولية يجب أن تكون معلومة الطرفين، بالكنه،

[مسألة: ٢]: وأن القضايا الضرورية المحسوسة لا بد أن تستند الى

تجربة.

[مسألة: ٣]: ويتبين بهذا كله أن المحمول في الأولى من لوازم ذات

الموضوع.

[مسألة: ٤]: وأيضاً أن المقدمات التي لا تتصور طرفاها بالكنه لا أولى

فيها، ولا ترجع اليه بالتحليل الاقتراضي.

[مسألة: ٥]: وأيضاً أن الأمور المادية لا برهان عليها بالحقيقة،

وأن قيام البرهان عليها على أحد وجهين: أما على المعاني المقارنة

معها^(١)، أو أن يراد بالحمل أن المحمول موجود عند الموضوع، لا أنه

موجود للموضوع كما يراد في غيرها^(٢).

١- ب: منها.

٢- أن المذكور في صدر المقالة الأولى أن الفصول خمسة، وحيث أن المصنف (قده) جعل

الفصل الأول بيان لفهرسة المسائل التي يريد أن يبحث عنها في هذه المقالة، فباستثناء

هذا الفصل المذكور فيه فهرسة المسائل، تبقى الفصول الرئيسية في المقالة الأولى أربعة

فصول، وهي التي اقتصر عليها المصنف (قده) في تبين المسائل المتعلقة بها، ثم أن

المسائل المبحوث عنها في المقالة الأولى صارت بأجمعها سبعة وعشرون مسألة في

فصول أربعة.

الفصل الثاني

في كيفية حصول العلم لنا واختلاف العلوم وكيفية

فنقول كما ذكرنا، بين مما سبق هذا الفن^(١)، أن العلم ينقسم الى تصور وتصديق، فحيث أن العلم بالكلي ليس باختراع الذهن من دون استعانة من

١- رتب القدماء الأبواب المنطقية الى تسعة فنون، والذي يسبق «القياس البرهاني» الذي هو الفن الخامس من تلك الفنون «القياس» والمعبر عنه «بالقياس المطلق»، وإليك ترتيب الفنون المنطقية كما عليه القدماء:

الفن الأول: في المدخل.

الفن الثاني: في المقولات.

الفن الثالث: في القضايا.

الفن الرابع: في القياس (القياس المطلق).

الفن الخامس: في القياس البرهاني.

الفن السادس: في القياس الجدلي.

الفن السابع: في القياس السوفسطائي.

الفن الثامن: في القياس الخطابي.

الفن التاسع: في القياس الشعري.

الخارج أبداً، وإلا استوت^(١) نسبة الكلّي الى كل ما في الخارج في وقوعه عليه وعدم وقوعه^(٢)، وما في الخارج جزئي محفوف بالقيود، والانتقال الى تميّز القيود من المقيدات بعد حضور المجموع بالضرورة، فالعلم بالكلّيات مسبوق بالعلم بالجزئيات، والعلم الجزئي إنّما يكون جزئياً من جهة مطابقته جزئياً حقيقياً خارجاً النفس^(٣)؛ إذ لولا ذلك لكان من الممكن في نفسه ان تنطبق الصورة العلمية على أمور كثيرة، فكان كلياً هف. وما به يحصل العلم بالخارج هو الحس، فالحس هو المبدء الأول لحصول العلم لنا، ومن هنا يظهر معنى ما حكى عن المعلم الأول أن «من فقد حساً فقد فقد علماً»، يعني به نوع العلم الذي مبدئه ذلك الحس.

ثم نقول كما ذكرنا، أن الكثرة الحاصلة في العلوم إنّما هي بالعلم بما به الاشتراك، والتنبيه بما به الأمتياز؛ وذلك لأن من المعلوم أن هذه الكثرة تدريجية، وأنها ثلاثة أقسام:
أحدها الكثرة بكثرة الحواس.

١- أ: لاستوت.

٢- وذكر هذا الاستدلال في اصول الفلسفة والمذهب الواقعي مستدلاً به على أن العلم الحسولي هو في الحقيقة علم حضوري، هذا في باب المفاهيم، وذكر مثله في بيان حقيقة الحكم في باب التصديقات في بداية الحكمة المرحلة الحادي عشر الفصل السابع، وكذا في نهاية الحكمة المرحلة الحادي عشر الفصل الثامن، نعم ما ذكره في اصول الفلسفة في باب المفاهيم كان على الطريقة المتعارفة.

٣- ب: من جهة مطابقته مع خارج عن النفس.

والثاني: الكثرة بالعدد، ويحصل بكثرة الأحساس، مثل حصول صورة زيد عند المحس مرات كثيرة.

والثالث: الكثرة في معلوم حس واحد وما اشبهه، كالكثرة المحسوسة في زيد المبصر، فإن له أعضاء كثيرة وأحوالاً ولوناً ومقداراً وغير ذلك، وهذا القسم لا يحصل إلا بالتنبيه لما به الأمتياز.

أما أنه يوجب التعدد، فضروري أو قريب منه، وأما أن الكثرة أنما تكون به، فلأن الكثرة لا تكون إلا بتميز كل واحد من الآحاد عن غيره^(١)، أي بالعلم بأنه هو، وأنه ليس غيره. فيكون العلم بالآحاد بما هي آحاد علوماً كثيرة بعدد الآحاد، والادراك والعلم الواحد لا يوجب إلا تميز المدرك المعلوم عن غيره، لا تميز كل واحد من آحاده^(٢) عن غير. فهذه الكثرة بالتنبيه لما به الامتياز، ومنه يعلم أن الحال في القسمين الآخرين أيضاً كذلك، وهو المطلوب.

ثم أن هذه الكثرة، حيث كانت بالذات، أفادت لما يقترن بها مما به الاشتراك كثرة بالعرض، وإن كانت له كثرة أخرى بالعدد بالذات، ومن هذه الجهة يتكثر الكلي بتكثر افراده^(٣).

١- ب: كل واحدة عن غيره بدل كل واحد من الآحاد وعن غيره.

٢- أ: أجزائه.

٣- وهذه هي نظرية ارسطو في باب الكلي الطبيعي وكيفية وجوده في الخارج، حيث قبل أصحاب هذا المنهج أن نسبة الكلي إلى افراده نسبة الآباء إلى الأبناء، لا نسبة الأب الواحد إلى الأبناء كما قال بها افلاطون. ويندرج كلا المنهجين تحت اسم

ثم أن هذه العلوم، سواء كانت كلية أو جزئية، على قسمين: فمنها ما يطابق صورة عينية، كصورة السطح والجسم، ومنها مالا صورة له عينية، وأئما ينتزعها النفس بضرب من الاعتبار والتشبيه، كجميع الأمور الاعتبارية. والحال في القسمين من جهة الكثرة الحاصلة واحدة، غير أن الاعتباريات حيث كانت متعلقة الحقيقة بالحقيقة فربما تكثرت نوع تكثر بها دون العكس، وربما تكثرت بأشياء أخر، وربما ساقت المعاني متسلسلة، فانتزع معنى من صورة، ثم معنى من المعنى الأول، وربما يذهب الى غايات بعيدة.

وقد بان من ذلك: أن الكثرة الحاصلة في العلم بالمعاني، وكذلك الكلي، وكذلك الاعتباريات، بعد الكثرة الحاصلة بالعلم بالجزئيات والأمور الخارجية، وهذا كله في العلم التصوري.

واما العلم التصديقي فكالعلم التصوري في جملة احكامه، فأن التصديق حيث كان هو الإذعان بالنسبة^(١)، والنسبة لا تقوم إلا بطرفين بالضرورة،

المدرسة الواقعية في مقابل المدرسة الاسمية والمثالية التي ما كانت تعتقد بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، ويترتب على المناهج المطروحة مسائل خطيرة في نظرية المعرفة تكاد تكون هي السبب من وراء استقامة العقيدة واعوجاجها.

١- أي انعقاد القلب على احد طرفي النقيض الوجود أو العدم، وبيان حقيقة التصديق وكيفية افتراقه عن الحكم، فللمصنف (قده) نظر خاص في تبين ذلك لم يسبقه إليه أحد، وبناءً عليه قسّم المفاهيم، الى حقيقية واعتبارية باصطلاح جديد غير الاصطلاح المتعارف المأخوذ من المعقولات الاولى والثانية المنطقية والفلسفية أو المأخوذ من الاعتباريات العملية وهي التي تطابق عليها آراء العقلاء من دون ان

فحكمها حكم الطرفين. فأولّ تصديق حاصل لنا هو التصديق الجزئي، ثم التصديق الكلي^(١)، وكذلك سائر أحكام التصور.

وقد بان مما مرّ: أن المحسوس أقدم عندنا في المعرفة، كما هو أقدم معرفة بحسب قصد الطبيعة^(٢)؛ وذلك إذا أخذنا العلم المطلق

يكون لها واقع وراء هذا التطابق، ومنه انطلق في تأسيس فكرة الادراكات الاعتبارية، التي تعد من النظريات البكر في مجال نظرية المعرفة والتي عبّر عنها في رسالة الاعتباريات، وان الأمر فيها لخطير حيث ان السيد العلامة (قده) قد جعلها مدخلاً يدخل من خلاله إلى الكتاب التدويني الذي هو القرآن الكريم، والكتاب التكويني الذي هو الإنسان.

ومعلوم ان القرآن الكريم يمثل خلاصة الكتب الإلهية، وان الإنسان يمثل عصارة عالم الخلق، فكان التعبير في محله. وان كانت لها جذور في الفص الياسي من فصوص الحكم لمحي الدين بن عربي.

١- ب: ثم الكلي بدل ثم التصديق الكلي.

٢- وهذا أصل مهم من أصول المعرفة عند أصحاب المنهج العقلي والقياس البرهاني، ومن هنا اشترط اصحاب هذا المنهج وحدة الموضوع التي عدوها من الوحدات الثمانية المأخوذة في شرائط التناقض، وقالوا: أن هذه الوحدة من الوحدات الثمانية يشترط أن تقيّد بكونها في موضوع جسماني محسوس، وإلاّ فوجود النقيضين ليس مستحيلاً في الموضوعات العقلية التي لها نحو من الوجود، لا يتزاحم فيه الموجودات، ولا يتزاحم فيه المتقابلات، فلوجود مراتب عجيبة ولكل مرتبة نحو آخر غريبة.

صرّح بذلك صدر المتألهين (قده) في كتابه الشواهد الربوبية المصغّر ورّتب على ذلك مطلباً مهماً، حيث قال ما نصه في الشواهد الربوبية، ص ٢٨٨: وبما ذكرنا ينكشف تجرد النفس وكونها في ذاتها غير جرمية، وبذلك تندفع بعض شبه الوجود الذهني.

تصوراً وتصديقاً^(١)، وأما إذا أخذنا العلم الكلي^(٢)، فما هو أعم، أقدم معرفة وأعرف، مما هو أخص؛ وذلك لأن الأعم مشترك، والمشارك كما مر أقدم معرفة من المختص؛ وكذلك البسيط أقدم من المركب؛ لأن معرفة الجزء بما هو جزء، أقدم من معرفة الكل بما هو كل، والتفصيل وإن كان متأخراً كما مر، لكن المعرفة حينئذ تقع بالكل، لا بما هو كل مركب.

ثم أقول: من البين أن الحس لا يستوعب جميع الأشياء وجميع المعلومات^(٣)، بل المحسوس منها شيء قليل. فالصور الأخرى الجزئية التي لا تحس، وهي معلومة، لا بد أن يكون العلم بها لا بواسطة الحس وإلا لكانت معلومة بالحس، هف. وليست بآلية شيء من خارج، وإلا لكان حساً أيضاً، فكانت محسوسة، هف. فهذه المعاني التي تتزع من الصور المحسوسة

ثم تمها بإيضاح، وقال: أن الصورة النوعية للجواهر الجسمانية ليست مندرجة تحت جنس الجوهر ولا واقعة في مقولة أخرى من المقولات التسع العرضية، بل كل منها حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل كالوجود. أنتهى.

وهذه هي الرحى التي تدور عليها صناعة البرهان وتحتها سر، ذكرناه مفصلاً في كتابنا نظرية المعرفة في ضمن تنبيهات ثمانية.

١- أن قيد التصور والتصديق هو لتبيين مسألة الأطلاق التي أخذت في قيد العلم، وإلا فان العلم وبالأخص الحسولي منه ينصرف الى الصورة الذهنية، ولذا فان العلم يطلق ويراد منه الصورة الذهنية فيكون مقيداً.

٢- والمراد من العلم الكلي هو المفهوم الكلي (المفاهيم العقلية).

٣- بعد أن اثبت أن الحس هو المبدأ الأول لحصول العلم لنا، أراد هنا الإشارة الى أن هذه النتيجة لا تكون كلية للتضييق الواقع في دليلها.

الخارجية، ويحكم عليها وبها بأحكام، هي التي توجب أن لها وجوداً، ويقدر لها شيئاً ما من التصور، لكن هذا التصور حيث كان من جنس هذه المعاني، وبحسب تقديرها، لم تكن ماهية تامة لها حقيقة، بل معرفات ورسوماً بوجه، وهذا بخلاف نفس المعاني المحسوسة؛ إذ لو لم تكن حقيقتها هي ما عندنا، لزم الجهل بها، وهي معلومة، هف؛ بل سلب للشيء عن نفسه. لكن من الممكن أن لا يحصل لنا التنبه بكل مميز ذاتي لنا، وهذا بخلاف المعاني.

فتبين من جميع ذلك: أن المعاني الإنتزاعية التي لا تنتهي الى صورة محسوسة يمكن أن يحصل لنا العلم بتمام ذاتها بالكنه، بخلاف الأمور المحسوسة وما ينتهي إليها. ولو كان كل معنى انتزاعي معلوماً لنا بوجه، ووجهه بوجه^(١)، ولم ينتهي الى معلوم بالكنه، لم يحصل علم بشيء منها، هف. وما قيل أن المهيئات الحقيقية غير معلومة بالكنه، لانتهاه كل مركب الى بسيط، فكلام غير تام بوجه.

ثم أقول: إن التصديق في المعاني أصدق منه في الصور؛ وذلك لأن الحس لا تصديق معه، وليكن هذا مصادرة بعد، حتى يتبين في الفصل الرابع من هذه المقالة.

ثم أن الحس حيث كان بالتدرج بالضرورة، فمن الممكن أن لا نحس بعض الأمور التي يمكن أن تحس، أو الآثار التي نحكم لوجودها بوجود أمور أخر موضوعة لها.

ثم أن التصديق الصادق بالحقيقة وفي نفس الأمر، هو التصديق بالقضية

١- أي لا ينتهي الى ما بالذات حتى يكون معلوماً بالكنه.

التي محمولها عارض لموضوعها في الحقيقة^(١). أي بحيث لو فرضنا ارتفاع جميع الأشياء التي مع الموضوع، كان الحمل والعروض بحاله؛ ولو فرضنا ارتفاع قيد من قيود الموضوع عنه لم تصدق القضية؛ ونظير ذلك من جانب المحمول في القضايا المحسوسة، أئما يمكننا فرض ارتفاع الأشياء المحسوسة التي مع الموضوع والقيود المعلومة التي للموضوع، ومن الممكن أن لا يستوعب^(٢) الحس جميع المقارنات وتميز جميع القيود. وبهذا يظهر أنه لا ينفع ارتفاع جميع القيود كلياً، وقيداً ما من القيود، والأمور المحسوسة كلها أو جلّها من هذا القبيل بخلاف المعاني.

فتبين: أن التصديق في المعاني أصدق؛ لاستيعاب جميع المقارنات والقيود، وهذا أصل شريف، سينفع في مواضع كثيرة. وأما كيف يحصل العلم بالقضايا المحسوسة والراجعة إليها، فسيأتي تفصيل القول فيه ان شاء الله تعالى.

١- أ: بالحقيقة.

٢- ب: أن لا يكون يستوعب بدل ان لا يستوعب.

الفصل الثالث

في ان كل تعليم وتعلم ذهني

فبعلم قد سبق وتحصيل العلم بالمجهول

التصديق ينقسم الى ضروري ونظري ينتهي إليه. أما تقسيمه إليهما، فلأن القضية إما أن لا تحتاج في حصول التصديق اليقيني بها الى تصديق آخر أو تحتاج؛ ويسمى الأول: ضرورياً وبديهي^(١)؛ والثاني: نظرياً.

١- وليعلم ان البديهي له اصطلاحان: احدهما الوضوح لدى الذهن، وبهذا المعنى قد تندرج بعض القضايا النظرية تحته، كما في الفطريات والتجريبات والمتواترات والمشاهدات والحدسيات.

والآخر هو أن لا يكون له حدٌ أوسط، لكي يكون حاضراً عند النفس في مرحلة التصديق بها، بل الطريق الى إدراك النسبة في امثال هذه القضايا البديهية هو تصور الطرفين لا غير، وهذا القسم هو الذي يقع في النقطة المقابلة للقضايا النظرية دون القسم الأول.

وقد وقع الخلاف في الاصطلاح الثاني، بأن هذه الاصطلاح هل تندرج تحته قضايا كثيرة أو أن القضايا فيه منحصرة في فرد واحد، والتحقيق هو أن امثال هذه القضايا منحصرة في فرد واحد، وهو: «مبدأ التناقض» المنتزع من المشاهدة للصور النوعية المادية، وغير هذا الأصل في كل ما قيل مندرج تحت الاصطلاح الأول من البديهي.

وأما انتهاء النظري الى الضروري؛ فلأن التصديق النظري حيث كان حصوله متوقفاً على تصديق آخر، فلو لم يحصل، لم يحصل، فلو كان هو أيضاً كذلك فذلك، فلا يقف عند حد، فلا يحصل تصديق، هف. وللزوم حدود غير متناهية بالفعل بين الحدين الموضوع والمحمول، والمقدم والتالي في بعض المواضع، هف.

ويسمى مجموع الاصطلاحين معاً بأحكام العقل الواضحة، ولأجل اندراجهما تحت هذا العنوان المهم، لم يتطرق الحكماء الأقدمين والقدماء منهم والمتأخرين الى التفكيك بين هذين الاصطلاحين، فعدوا الكثير من الأصول العقلية قضايا أولية بديهية، وهذا الذي خفي على السيد الصدر (قده) في كتابه الأسس المنطقية للأستقراء وأربك بحثه، حيث عدّ مبدأ «الاتفاق لا يكون أكثرياً أو دائماً» من المبادئ العقلية القبلية كما جاء في كتابه تحت عنوان: «النقطة الجوهرية في الخلاف» راجع كتاب الأسس المنطقية للأستقراء، صفحة: ٤٥/ط. دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، مع أن اصحاب المنهج العقلي لا يعدونه من المبادئ القبلية العقلية، بل يقيمون عليه البرهان، ويعدونه من أحكام العقل الواضحة، وهذا الاصل العقلي هو المعبر عنه بقانون العلة الغائية الذي بحثه الفلاسفة الإلهيين في ركنيه: الأول: في أن كل فاعل في فعله له غاية، والثاني: أن كل فعل لا يحصل في نظام الأماكن إلا من مقدمته التي تخصه، والسيد الصدر (قده) نظر إلى هذه القضية بمنظار جزئي ولم يتعامل معها في ضمن نظام الكل، وقد ناقش في ألفاظ هذه القاعدة كما هو ظاهر من الأدلة التي اعتمد عليها، مع ان الحقائق المعرفية ليس الطريق اليها الالفاظ. ويعرف ما قلنا من كان له اطلاع وسيع في العلوم الإلهية. وللبحث تنمة ليس المقام محل بحثه.

قال في التعليم الأول^(١)، بعد ما بيّن أن عدم التناهي، ربما يكون صاعداً في محمولات موضوع معين، كمحموله ومحمول محموله، وهلم جرا؛ وربما يكون نازلاً في موضوعات محمول معين، كموضوعه وموضوع موضوعه، وهلم جرا؛ وربما يكون في وسائط محصورة بين موضوع ومحمول حدين لقضية؛ فنقول: إن الوسائط بين حدي الإيجاب متناهية، فليكن كل «ب أ»، فنقول إن الوسائط بينهما متناهية، وهي الأشياء التي يحمل على كل واحد منهما^(٢)، و^(٣) يحمل كل واحد منها على «ب»، وبعضها على بعض في الولاء؛ وذلك لأنها لو كانت بغير نهاية؛ لكان إذا أخذنا من جهة «ب»، صاعدين على الولاء، أو من جهة «أ»، نازلين على الولاء، لم نبلغ الطرف الثاني، وسواء أخذنا بعضها على الولاء بلا واسطة بينهما، أو أخذنا بعضها، وقد تركنا الوسائط فيها بينها، أو أخذنا الكل متتالية ولا واسطة بينها وكانت لا تتناهي، أو أخذنا الكل على طفرات تتضاعف لها ما لانهاية له. فان الكلام في ذلك واحد. فإذا كنّا كلما أبتدأنا من حد لم ننته إلى حد آخر، فليس هناك حد آخر، فإنه لا فرق بين أن تقول هذا سبيل لا يتناهي عند السلوك، وقولك لا حد؛ وكذلك قولك له حد، وقولك يتناهي عند السلوك واحد.

ثم قال بعد كلام له: فلأن بيان تلك يكون من أحد الأشكال الثلاثة، أما على سبيل الشكل الأول، كما مثلنا له، فيجب على كل حال إن كانت

١- ذكره الشيخ الرئيس (قده) في برهان الشفاء المقالة الثالثة في الفصل السادس.

٢- أ: منها بدل منهما.

٣- ب: أو بدل و.

الوسائط التي للكبريات السالبة^(١) تذهب الى غير النهاية، أن يحصل موجبات بغير نهاية، لكل سالبة موجبة وسالبة ينتجانها معاً؛ ثم للموجبة موجبات، وقد بان في الموجبات، أنها متناهية.

فإذا كانت الحدود الموجبة للصغرى السالبة^(٢) لا يمكن أن يذهب الى غير نهاية بين حدين، فبيّن أيضاً أن الذي لا يزيد عليها في العدد من حدود الكبريات العالية السالبة، متناهية.

وكذلك هذا إذا كان الشكل شكلاً ثانياً؛ وذلك لأن الموجبة وأن لم يجب فيه أن تكون الصغرى بعينها^(٣) فلا بد من أن تكون في كل قياس مقدمة موجبة.

وأما الشكل الثالث: فان الموجب فيه^(٤)، متعين فيه على كل حال، انتهى ما حكى عنه الشيخ.

ولم يذكر الشكل الرابع، لعدم عده إياه في الأشكال، وعدم اعتناؤه به، لبعده عن الطبع، والأمر هين لرجوعه الى الثلاثة الأخرى.

وأما غير الحملّي، فحاله معلوم بالقياس، إذ هو إما شرطي اقتراني من المتصلات، فحكمه حكم الحملّي، وأما غيره، وحاله في التقدم على المطلوب وتوقفه عليه حال الحملّي، هذا.

١- أ: السابقة.

٢- ب: السافلة.

٣- ب: بينها.

٤- أ: وأما الشكل الثالث فان الموجبة الموجب فيها (فيه).

ثم أقول: إن التصديق الذي يتوقف عليه التصديق المطلوب، يجب أن يتألف من هيئة قياس^(١)، حتى ينتج التصديق المطلوب؛ وذلك لأن ذلك التصديق يجب أن يكون مناسباً مع التصديق المطلوب مربوطاً معه، لعدم لزوم التصديق بمباين من التصديق بمباين آخر بالضرورة، والأرتباط بين تصديق وآخر أما في الموضوع، أو في المحمول، أو في كليهما، وكيف كان، يجب أن يكون التصديق المتوقف عليه فوق الواحد، إذ لو كان واحداً فقط كان المطلوب من لوازمه، وكان العلم بهما واحداً، فكان مع ضرورة الملزوم ضرورياً أيضاً، وقد فرض نظرياً، هف.

وأيضاً لأن ارتباطه وكونه سبباً للتصديق، أما باللزوم أو العناد بينهما، فتكون الهيئة المتوقف عليها هيئة تصديقين، تصديق باللزوم أو العناد، وتصديق بالوجود، ويكون القياس استثنائياً، أو بشيء آخر غير اللزوم والعناد، ويجب أن يكون ارتباط ما واتحاد ما، أما مع حدي المطلوب مثلاً، أو مع حد واحد. ومجرد الاتحاد في حد واحد بين تصديقين، لا يوجب ثبوت أحدهما من ثبوت الآخر، وإلا لاستلزمه في كل موضع، وليس كذلك^(٢)، ولو كان في موضع كان ذلك من جهة أخرى غير التصديق والهيئة.

ثم الأتحد في الحدين، ان كان مع وحدة التصديق المتوقف عليه، أوجب أما وحدة القضيتين، فأوجب التوقف المحال، أو لم يستلزم التصديق لما مرّ. وأن كان مع كونه أكثر من واحد؛ فلا بد أن يكون بين التصديقين مثلاً

١- ب: يتألف هيئة قياس بدل من هيئة قياس.

٢- أ: لذلك.

اشتراك في الحد الآخر منهما؛ لما بين في كتاب القياس، أن تكرار الوسط واجب.

فتبين: أن كل مطلوب نظري يحتاج في حصول العلم به الى هيئة قياس سابق، وهو المطلوب، هذا.

وقد بان من ذلك: أن ما يتوقف عليه المطلوب يجب أن يكون العلم به بوجه ما علماً بالمطلوب، وأصل البيان من مطالب كتاب القياس غير داخل في كتاب البرهان^(١)، إنما وضعناه ههنا لأخذ هذه النتيجة، ومن الجائز أن يحذف ويؤخذ المطلوب مصادرة.

وقد بان مما مرّ: أن القضية الضرورية، يمكن أن تجهل للجهل بتصورات يتوقف عليها أو أحدها؛ إذ لا ينافي ضرورية التصديق نظرية التصور.

وقد بان بذلك أيضاً: معنى القاعدة المحكية عن المعلم الأول^(٢)، «أن كل تعليم وتعلم ذهني فبعلم قد سبق»، والمراد بالذهني الفكري، وهو تحصيل

١- ذكره الشيخ الرئيس (قده) في كتاب القياس من الشفاء في الفصل التاسع عشر من المقالة التاسعة، صفحة ٥٤٢. وكذا ذكره في الفصل السادس من المقالة الأولى من كتاب البرهان إجمالاً.

٢- ذكره الشيخ الرئيس (قده) مفصلاً في كتاب البرهان في الفصل الثالث من المقالة الأولى. والنظر في هذا الفصل والفصل السادس من الواجبات التي يجب على كل متعلم - إن كان مقصده من التعليم والتعلم طلب الحق وإصابته - النظر فيها بالتأمل لما فيها من بيان الطريق الذي سلكه اصحاب المنهج الإلهي، وإن كانت فصول كتاب البرهان من الشفاء للشيخ الرئيس (قده) كلها من هذا القبيل كما صرح هو (قده) في الفصول الأولى من الكتاب.

المعلومات المناسبة وتوسيطها لأنتاج المجهول.

ويتبين أيضاً: كيفية تحصيل العلم بالمجهول، وأنّ المجهول يجب أن يكون مجهولاً من وجه، ومعلوماً من وجه، فإن المجهول من كل وجه، لا يمكن طلب حصول العلم به ضرورة؛ والمعلوم من كل وجه كذلك، لامتناع تحصيل الحاصل، فيجب أن يكون المطلوب معلوماً من وجه مجهولاً من وجه، فيطلب حصول العلم بوجه من وجه.

وقد بان من جميع ذلك: أنّ استنتاج نتيجة بالفكر، لا يكون إلاّ بتحليل وتركيب معاً^(١)، إذ عند الفحص عما يوجب وضعاً معلوماً، إنّما نفحص عن جهاته المعلومة المناسبة له، فان كانت هذه الجهات معلومة فقط، ركبت وانتجت، وان كانت معلومة من وجه ومجهولة من وجه، فحصنا عن جهاته المعلومة أيضاً، وهكذا الى ان ينتهي الى جهات معلومة من كل وجه. والكلام في التركيب بعكس الكلام في التحليل؛ حتى يستنتج وضع مطلوب؛ وهو المطلوب.

١- التحليل بحسب الاصطلاح المنطقي يبدأ من العالي الذي اجملت فيه الكمالات بأسرها، ويحلله الذهن البشري حتى يصل الى اسفل نقطة يمكن أن يصل إليها التفصيل.

وأن التركيب مبدأه يكون من الداني الى العالي، ولذا فان طريق التركيب اسلم وأدق في التعريف من التحليل. لاحتمال وقوع الخطأ في الأول دون الثاني.

الفصل الرابع

في التصديقات الضرورية،

وكيفية رجوع الضرورية منها غير الأولية إلى الأولية

في أن التصديق الضروري^(١) على المشهور ستة أقسام، وأن الكل يرجع إلى الأولي، وكذا كل ضروري لو كان غيرها ضروري.
أما الأول^(٢): فقد قسم القوم القضية الضرورية إلى ستة أقسام

١- الضروري هنا بمعنى التصديقات اليقينية البديهية الواضحة لدى الذهن، والتي تعد من أحكام العقل الواضحة، وليس المراد منه التصديقات القبلية كما قد يتوهم من إطلاق الضروري على هذه التصديقات، نعم قسم من أقسامها هي التصديقات القبلية لا جميعها.

والذي يميّز التصديقات القبلية عن غيرها من التصديقات الضرورية هي الخصائص التالية:

(١) أنها تضمن لنا الارتباط بين النفس والمبادئ العالية.

(٢) سنخ معرفتها ليس من سنخ المعرفة الحسولية، بل هي من سنخ المعرفة الحضورية.

(٣) أنها متفرعة على الموجودية بالذات.

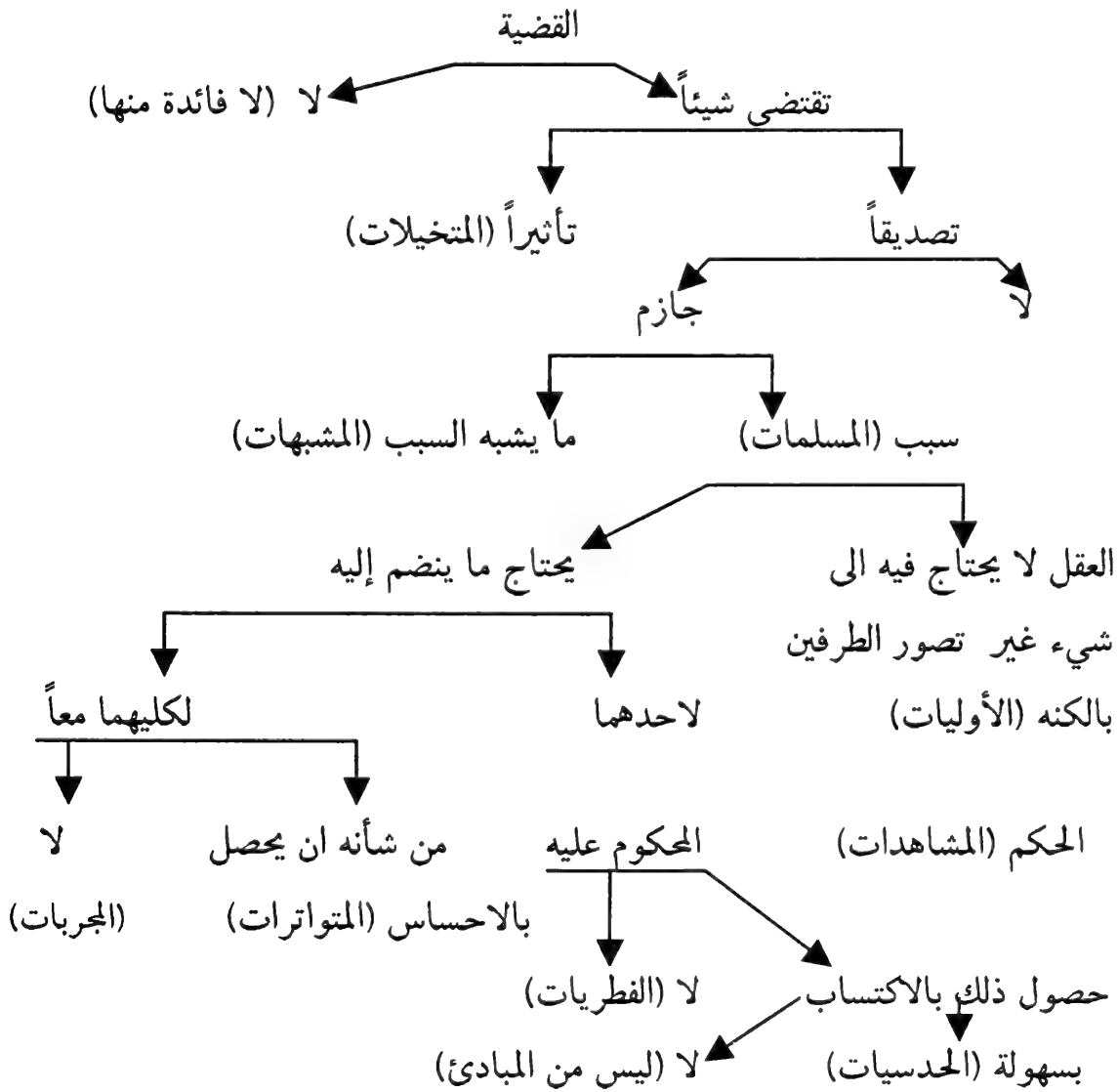
وقد حققنا البحث فيها في كتابنا نظرية المعرفة.

٢- أي أقسام التصديقات اليقينية الستة.

بالاستقراء^(١):

الأول: الأوليات، وهي القضايا التي لا تحتاج في التصديق بها غير تصور الطرفين^(٢)، كقولنا: الايجاب والسلب لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً،

١- ويمكن الحصول على هذه الأقسام الستة عن طريق الحصر العقلي باعتبارات متعددة نذكر منها الاعتبار التالي، فنقول:



٢- وهي القضايا التي لا حد أوسط لها لكي يكون حاضراً لدى الذهن، وقد ذكر الشيخ الرئيس (قده) في النجاة مجموعة من الخصائص المهمة لهذا السنخ من القضايا تميزها عن غيرها، وهي الأساس التي يبنى عليها أصل المنهج العقلي القياسي، كما هو مبين

في الفصل السادس من المقالة الأولى من كتاب البرهان، حيث يقول ما نصه: «الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلاّ ذواتها، والمعنى الجاعل لها قضية، وهي القوة المفكرة الجامعة بين البسائط على سبيل إيجاب أو سلب.

فإذا حدثت البسائط من المعاني بمعونة الحس والخيال، أو بوجه آخر في الإنسان (إشارة الى مرتبة الإنسان الكامل) ثم ألفتها المفكرة الجامعة، وجب أن يصدّق بها الذهن ابتداءً بلا علة أخرى، ومن غير أن يشعر أن هذا مما استفيد في الحال، بل يظن الإنسان أنه دائماً كان عالماً به، ومن غير أن تكون الفطرة الوهمية تستدعي إليها (وهذا هو العلم القديم الذي هو بمنزلة الطريق لأصحاب المنهج القياسي البرهاني كما أشار اليه الشيخ الرئيس (قده) في الفصل السادس من المقالة الأولى من كتاب البرهان وهو الذي يكون المجهول الذي يسعى اليه المتعلم موجوداً فيه بالقوة، وإذا أراد أن يخرج من القوة الى الفعل، فعليه أن يجد العلامة التي سماها الشيخ (قده) بالعلم الحادث، فإذا وجدت العلامة على جادة ذلك الطريق، أمكنه حينئذ أن يضمن المعرفة اليقينية لذلك المجهول، وهذا من الأمور التي قهرَ عليها الإنسان في ضمن تواجده في النشأة المادية، فلا يدعي مدعي أننا مختارون في سلوك هذا الطريق بانه لنا الاختيار أن نعمل أو لا نعمل به.. وهذا أصل مبني على المشاهدة أيضاً التي هي الأساس القائم عليه جميع احكام النشأة المادية .. وقد فصلّ الكلام فيه الشيخ الرئيس (قده) في موردَي أحدهما في كتاب البرهان الفصل السادس من المقالة الأولى والآخر في كتاب القياس من الشفاء في الفصل التاسع عشر من المقالة التاسعة)». ثم ذكر الشيخ الرئيس (قده) في ذيل الكلام المتقدم ما تندفع به شبهة السيد الصدر (قده) في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء تحت عنوان «النقطة الجوهرية في الخلاف» صفحة ٤٥/ط. دار التعارف للمطبوعات، بيروت. راجع النجاة للشيخ الرئيس (قده) صفحة ٨٢-٨٣/ط. دار الجيل، بيروت.

وان الكل أعظم من الجزء^(١).

١- ما عبّر عنه العلامة (قده) من أن قضية (ارتفاع النقيضين محال)، وقضية (الكل أعظم من الجزء) من القضايا الأولية، إنما هو على المنهج الذي سلكه قدماء معلمينا وأساطينهم لعدم حاجتهم إلى التفكيك بين هذه القضايا، وإنما احتيج إلى التفكيك بينهما في زماننا هذا لظهور الفرق المعطلة قطاع طريق الآخرة على السالكين وقى الله المسلمين شرهم، والتعبير الأدق لها إنها من القضايا الفطرية التي قياساتها معها، أي أن الحد الأوسط موجود فيها، ولكن لا تحتاج هذه القضايا إلى مرحلة التطبيق، وذلك لتجاوز هذه المرحلة من قبل النفس لاستغنائها عنها، وهذا بخلاف القضايا الأولية التي ليس لها حد أوسط أصلاً، وبهذا التصنيف للقضايا الأولية والفطرية سيتضح لك أن جميع ما عدوه من القضايا الأولية هي بالحقيقة قضايا فطرية، نعم القدماء والأقدمين صنفوا الجميع تحت أحكام العقل الواضحة، وأما بيان أن القضيتين من القضايا الفطرية، يتم عن طريق البيان التالي:

أ: (قضية ارتفاع النقيضين محال): بمعنى أن قضية استحالة ارتفاع النقيضين متوقف في اثباته على مبدأ أصل استحالة اجتماع النقيضين، وهو المبدأ القبلي الوحيد عند أصحاب المنهج القياسي البرهاني، والذي سنخ المعرفة به هو من سنخ المعرفة الحضورية لا الحسولية، إذا عرفت ذلك نقول:

ان الخاصية المتوفرة في النقيضين في باب المفردات، ان أحد طرفي النقيض ينحصر في مورد معين، والآخر يشمل كل مورد سوى ذلك المورد السابق، فلو فرضنا أحد النقيضين (أ) متمثلاً بزيد، فان الطرف الآخر من النقيض (لا أ) والصادق على كل مورد ما عدا زيد.

فإذا ارتفع (أ)، (لا أ) معاً، فبأرتفاع (أ) يلزم وجود (لا أ)، وبأرتفاع (لا أ) يلزم وجود (أ)، وبالتالي يلزم من ارتفاعهما، وجودهما معاً، لأن المأخوذ في الارتفاع هو «الآنية».

فالناتج من الارتفاع معاً هو وجود النقيض معاً، ولما كان اجتماعهما معاً مستحيل بديهية العقل الصريح، فإن ارتفاعهما إذن سيكون مستحيلاً أيضاً.

وهذا نحو من الاستدلال قادنا إليه الحد الأوسط الذي اعتمدنا عليه، وبسبب الخفاء وقربها من الأوليات، صنف القدماء والأقدمين هذه القضية من القضايا الأولية وجعلوها من أحكام العقل الواضحة، ولعدم حاجتهم الى التفرقة لم يفرقوا بين الأمرين، ولحاجتنا نحن إليها بسبب شبهة تعدد القراءات فرقنا بينهما، كما ستعلم ذلك من كتابنا نظرية المعرفة.

(ب) «قضية الكل أعظم من الجزء»: هذه القضية هي الأخرى جعلها المصنف (قده) تبعاً للقدماء والأقدمين والمتأخرين ومتأخري المتأخرين من القضايا الأولية، لنفس السبب الذي ذكرناه سابقاً، وأما كيفية الاستدلال عليها لتصنف من القضايا الفطرية، فنقول:

١) ان الكل عبارة عن معية جزئين أو أكثر، وليكن في المقام ان الكل عبارة عن مجموع جزئين هما (أ، ب).

٢) ان احتمال كون الكل اصغر من جزئه ساقط بديهية العقل.

٣) فلا يبقى إلا احتمال كون الكل مساوياً لجزئه الذي هو (أ) كما بحسب الفرض، واحتمال كون الكل اكبر وأعظم من جزئه الذي هو (أ) هو المطلوب.

٤) فلو لم يكن الكل اعظم من جزئه للزم من ذلك اجتماع النقيضين، ولكن التالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: ان الكل لو لم يكن أعظم من جزئه لكان مساوياً بحسب ما تقدم مما ذكرناه، وإذا كان الكل مساوياً لجزئه (أ)، كان الجزء (ب) المفروض وجوده كالعدم، أي وجوده وعدمه واحد. فلزم من هذا الفرض اجتماع النقيضين.

٥) فالنتيجة: ان الجزء (ب) له أثر في الكل، لوجوده في الكل، وحينئذ لا يتساوى وجوده مع عدمه.

وحيث أن الجزء (ب) والجزء (أ) بمجموعهما أكبر من الجزء (أ)، فكذا الكل سيكون أعظم من جزئه (أ)، وهو المطلوب.

ولهذا جميع القضايا التي عدت أنها من القضايا الأولية يجري في حقها مثل البيان المتقدم، وبالتالي وان دخلت تحت أحكام العقل الواضحة، إلا أنها تخرج من تحت القضايا الأولية، والتصديقات القبلية، وتندرج تحت القضايا الفطرية.

وأما عن القضية الأولية وأنها قضية منحصرة في فرد، وذلك الفرد هو قضية امتناع اجتماع النقيضين التي اعتبروها القدماء أنها مبدأ المبادئ وأحق الأقاويل، فإنها لا يجري فيها مثل الاستدلالات المتقدمة، لعدم وجود حد أوسط لها أصلاً لكي يكون حاضراً لدى الذهن، ولتقرير هذا المطلب بيانان:

الأول: لو لم يصدق هذا الأصل القبلي الذي معرفته من سنخ المعرفة الحضرية، للزم أن يكون كل شيء كل شيء.

فلو اجتمع (أ) و(لا أ) في مورد معيّن، فلما كان لـ (أ) مصداقاً خاصاً واحداً، فإن جميع الأشياء التي هي غير (أ) ستكون مصداقاً لـ (لا أ).

وبناءً على هذا فإن (لا أ) سيشمل كل ما سوى (أ) أي السماوات والأرض والجماهير والأمور الثابتة والمتحركة وكل موجود آخر.

وبما أن (لا أ) سيكون عين (أ) على أثر اجتماعهما بالفرض، فإن جميع العالم وجميع الموجودات ستكون عين (أ)، وبالتالي ستكون عين بعضها، أي سيكون الماء عين النار، والعسل عين السم، والواجب عين الممكن، والقديم عين الحادث، والمجرد عين المادي، راجع إلهيات الشفاء الشيخ الرئيس/٦٢، تحقيق الشيخ العارف حسن زاده آملي.

الثاني: لو لم يصدق هذا الأصل للزم الدخول في وادي السفسطة، لأنه لو لم تكن تلك الاستحالة أولية ثابتة بذاتها، بمعنى أن يكون مجرد تصور الأطراف كاف في التصديق بيقينيتها، وان ذات الموضوع وحده هو السبب لثبوت المحمول له، لاحتاج هذا

الثاني: الفطريات والقضايا التي قياساتها معها، وهي قضايا يلزمها وسط خفي لا يغيب عن الذهن عند تصور الطرفين، كقولنا: الأربعة زوج، والوسط هو الإنقسام بمتساويين.

الثالث: القضايا المحسوسة بالحس الظاهر، كقولنا: إنَّ العسل حلو، أو المحسوسة بحس الباطن، وتسمى الوجدانيات، كقولنا: إنَّ لنا علماً وإرادة وشوقاً^(١).

الرابع: الحدسيات، وهي القضايا المصدق بها بالحدس، كقولنا: إنَّ ضوء

الأصل الى الاستدلال عليه، وحيث نريد إثبات هذه القضية بالاستدلال، فأول الكلام وقبل الدخول الى الاستدلال هو وجود الاستدلال ونقيضه (اللا استدلال)، وكذلك وجود المستدل ونقيضه (عدم المستدل) وهذا يعني سلب الثقة بالاستدلال والمستدل، وبالتالي السقوط في وادي السفسطة.

فهذان البيانان يدلان على قبلية هذه القضية وأوليتها؛ بمعنى أنه اصل لا يقبل التردد والشك أصلاً، وأنه يمتنع إقامة الدليل عليه، وله السبق في الرتبة بالقياس الى جميع انحاء التصديقات التي تقع في ضمن دائرة المعارف الحسولية.

قال بهمنيار في كتاب التحصيل، ما معناه: كما أن الذات الإلهية المقدسة مقومة لعالم الوجود، ومبدأ سلسلة الحقائق عليها، بحيث لو لم يكن الواجب تعالى لما كان العالم أيضاً موجوداً، فكذلك استحالة اجتماع النقيضين فهو مبدأ المبادئ، وبداية السلسلة في معرفة الأشياء، فلو تخلي عن هذا الأصل القبلي في باب التصديقات لأنهارت جميع المعارف اليقينية، فبالحرى ان تسمى هذه القضية أحق الأقاويل، كما عبّر عنها الشيخ الرئيس (قده) في إلهيات الشفاء، حيث قال: «وأنه لو اتفق اجتماع النقيضين في مورد واحد فإننا جميع الوجود سينهار».

١- وتسمى كل من الحسيات والوجدانيات اصطلاحاً بالمشاهدات.

القمر مستفاد من الشمس.

الخامس: المتواترات، وهي قضايا يصدق بها لإخبار جماعة يمتنع عادة تواطئهم على الكذب، كقولنا: إن مكة موجودة، وإن بالمغرب بلاداً.

السادس: المجربات، وهي قضايا يصدق بها بالتجربة والتكرار على الحس، كقولنا: إن مركباً كذا يوجب خاصة كذا. فهذه ستة اقسام.

وأما الثاني^(١)، فأقول: إن كل قضية ضرورية غير الأولى تنتهي الى الأولى؛ وذلك^(٢) لأن القضية التي هي ضرورية بالحقيقة، أي بحيث لو فرضنا ارتفاع كل تصديق غيرها ينتجها كان التصديق بها بحاله، أما أن يكفي مجرد تصور الطرفين في التصديق بها أو لا يكفي.

وعلى الأول، فهي أولية. وعلى الثاني، فاما أن يكون الشيء الآخر المحتاج إليه من جنس التصديق أو لا،

وعلى الأول، يلزم كون القضية الضرورية نظرية لما مرّ في الفصل السابق، هف. وعلى الثاني، أما أن يكون وجود الأمر الخارج في نفسه موجباً للتصديق، سواء علم به أم لم يعلم، أو لا يكون إلا بعد العلم أو بعد الجهل^(٣)، والأول لا يوجب خروج القضية عن الأولية، إذ كل قضية أولية فهي تحتاج مع تصور الطرفين الى أمور أخر خارجة عن جنس التصديق،

١- أي رجوع القضايا اليقينية (البديهية) الى القضية الأولية.

٢- قول مجمل في المسألة.

٣- أ: الحمل.

مثل نفس مصدقة ووجود في نفس الأمر^(١) وغير ذلك، وبالجملية الأمور المشتركة بين القضايا بما هي قضايا أو صنف خاص منها. ومن هنا يظهر بطلان الشق الثالث أيضاً.

وعلى الثاني، أما أن يكون العلم المفروض تصديقاً أو تصورياً، وعلى الأول، يلزم كون القضية الضرورية نظرية، هف. وعلى الثاني، يلزم المحال، فان كل تصديق لا يحتاج من التصورات الى أزيد من تصور الطرفين مع النسبة بالضرورة، ومع ذلك لا تخرج القضية عن كونها أولية، فان المأخوذ في حد الأوليات أن لا تحتاج الى تصديق آخر ألبتة. وأما الحاجة الى تصور طرفين اثنين فلازم القضية الحملية، وما كل أولية بحملية، هذا.

فإذن كل قضية ضرورية بالحقيقة فهي أولية؛ فما ليست بأولية ليست بضرورية بالذات، وهو المطلوب. هذا هو القول بالأجمال^(٢).

١- الظاهر: ووجوده في نفس الأمر.

٢- أقول: المدعى «ان كل قضية ضرورية بالحقيقة فهي أولية، وما ليست بأولية ليست بضرورية بالذات».

وهذا المدعى إنما نشأ من انقسام مبادئ الأقيسة البرهانية [والتي تسمى باليقينيات (البديهيات)]، وقد يعبر عنها بالضروريات وأعني بالضروريات ما كانت مضمونة الحقانية]، الى صنفين أساسيين:

(١) ما كانت بذاتها ضرورية بالذات.

(٢) ما كانت بذاتها ليست بضرورية بالذات.

ولأجل هذا كان السير في الصنف الأول من المقدمات اليقينية من القضية الى المفهوم، وفي الصنف الثاني من المفهوم الى القضية.

وهذه المسألة البرهانية تعدّ من المسائل الأساسية التي يبتنى عليها صرح المعرفة عند أصحاب المنهج العقلي البرهاني (الإلهي) والتي جعلوها طريقاً للوصول الى الحقيقة التي هي دائمية ومطلقة.

إذا عرفت ذلك، نقول: أن القضية التي هي ضرورية بالحقيقة (أي بحيث لو فرضنا ارتفاع كل تصديق غيرها ينتجها كان التصديق بها بجالها) لا يخلوا الحال فيها من أحد أمرين:

- ١) إما أن يكفي مجرد تصور الطرفين التصديق بها.
- ٢) أو لا يكفي مجرد تصور الطرفين، والذي يكون موجباً للتصديق بها هو عن طريق الأمر المنضم إليها من خارج، وليكن (م)، (سواءً أكان ذلك الأمر المنضم من داخل النفس أم من خارجها).

فعلى الأول يثبت المطلوب، وعلى الثاني لا يخلو الحال فيها من أمرين:

- ١) إما أن يكون ذلك الأمر المنضم إليها (م) والموجب للتصديق بها هو من جنس التصديق.
- ب) أو لا يكون (م) كذلك.

وعلى الأول يلزم انقلاب ما فرضناه ضرورياً بنظري، هف.

وعلى الثاني، لا يخلو من أحد احتمالات ثلاثة:

- ١) إما أن يكون (م) موجباً للتصديق مع عدم الالتفات إليه، أي سواءً علم به أم لم يعلم هو بكونه موجباً للتصديق.
- ٢) أو أن يكون (م) موجباً للتصديق مع الالتفات إليه، أي لا يكون (م) موجباً للتصديق إلاّ بعد العلم به.

- ٣) أو أن يكون (م) موجباً للتصديق بعد الجهل به، أي مع عدم العلم به.

وهذه الاحتمالات الثلاثة المفروضة كلها بشرط أن لا يكون (م) من جنس التصديق.

أما الاحتمال الأول، فهو لا يوجب خروج القضية الضرورية المفروضة عن كونها أولية،

وبه يثبت المطلوب.

بيان ذلك: إذ أن كل قضية أولية، فهي تحتاج مع تصور الطرفين الى أمور آخر خارجة من جنس التصديق، من قبيل:

(أ) نفس مصدقة ووجوده في نفس الأمر.

(ب) حضور القضية لدى الذهن.

(ج) الالتفات إليها الى غير ذلك.

وأما الاحتمال الثاني، فان العلم المفروض بـ (م) الذي أوجب ذلك التصديق في القضية الضرورية لا يخلو من أحد أمرين:

(١) أما ان يكون ذلك العلم المفروض في (م) تصديقاً.

(٢) أو أن يكون ذلك العلم المفروض في (م) تصوراً.

فعلى الأول يلزم انقلاب القضية الضرورية الى نظرية، هـ.

وعلى الثاني، يلزم بطلان اصل التصديق المفروض في أي قضية كانت، فان التصديق هو عبارة عن ادراك النسبة الحاصلة بعد تصو طرفيها، وازافة تصور آخر غير تصور الطرفين، بحيث يكون له مدخلة في ادراك اصل تلك النسبة موجب لبطلان جميع القضايا المصدق بها، هـ.

ومع ذلك فان القضية الضرورية لا تخرج عن كونها أولية، مع هذا الفرض، فان المأخوذ في حد الأوليات ان لا تحتاج الى تصديق آخر غير ذلك التصديق المفروض في ادراك النسبة بعد تصور طرفيها.

مضافاً الى ان الحاجة الى تتصور الطرفين هو لازم القضية الحملية، وما كل قضية بقضية حملية، هـ.

واما الاحتمال الثالث: فيظهر وجه بطلانه من الشق الأول، أي الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثة المذكورة.

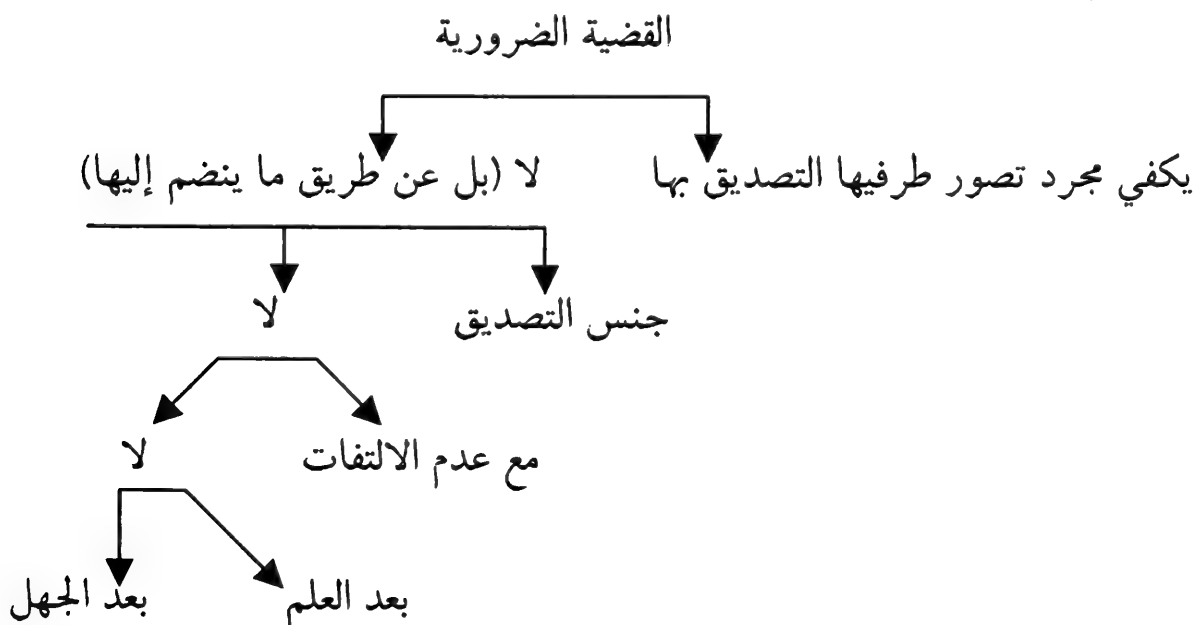
بهذا الطريق يثبت لنا عن طريق البرهان: ان كل قضية ضرورية بالحقيقة فهي أولية، وما

وأما القول المفصل، فنقول كما ذكرنا: أن المقدمات الفطرية ليست بضرورية بالذات^(١)؛ إذ لو فرضنا ارتفاع القياسات المكتنفة بها أمكن وقوع الشك فيها، فليست بضرورية بالذات.

ثم^(٢) أن مقدمات تلك القياسات، أما أن تنتهي إلى غير المقدمات الفطرية، وإما أن لا تنتهي، وعلى الثاني، يلزم التسلسل، وهو محال كما عرفت. وعلى الأول، فإما إلى أولية أو غيرها، وينتهي إلى الأولية كما مر. وأيضاً يؤيده أن غير الأولي إما المحسوس أو غيره، والأول محال؛ إذ من الممكن أن يقع الحس بالطرفين دون شيء ثالث، وكذا «المتواترات» و«المجربات» و«الحدسي»؛ إذ كل منها كما سيجيء يحصل من قياسات تغفل

ليس بأولي فهو ليس بضروري بالذات، وهو المطلوب.

أنظر المخطط التالي، يوضح ذلك الأقسام المتقدمة:



١- الوجه الأول.

٢- الوجه الثاني.

عنها الفطرة. ومن هنا يظهر أن القياس الخفي^(١) في المقدمة الفطرية مؤلفة من أوليات.

ثم نقول كما ذكرنا: أن المقدمات المحسوسة ليست ضرورية بالذات. وأقول في بيان ذلك: إنها لو كانت ضرورية بذاتها، لامتنع أن يقع فيها شك أو تصديق بنقيضها، ونحن نغلط في محسوساتنا كثيراً. وذلك كما أن الدائرة ربما نراها مستديرة، وربما نراها معوجة، ونرى الخطين المتوازيين كلما بعدا متقاربين حتى يتصلا؛ ونرى المقدار الواحد كبيراً كلما قرب من الباصر، وصغيراً كلما بعد منه، ونرى اليمين متياسراً واليسار متيامناً، والفوق متسافلاً والسفل متعالياً كلما امتد الشعاع، والمتحرك ساكناً والساكن متحركاً، وأشياء أخرى كثيرة برهن عليها أوقليدس في كتاب «المناظر»، وقد عدّ ابن الهيثم في كتابه «المناظر والمرايا» شيئاً كثيراً جداً من اغلاط المبصرات المستقيمة والمنعكسة. وللبصر أيضاً اغلاط أخرى، أيضاً مفهومة من صناعاتي السيميا والشعبذة.

وأيضاً نعتقد أن الصوت المسموع هو الذي يحدث بعينه ونغلط في الصداء، وكل صوت منعكس وفي الزمانيات، ونغلط في أشياء كثيرة لاختلاف المزاج في القوى اللامسة والذائقة والشامة، ونعتقد في كل ما نجده إنا نجده في الخارج، وإنما نجده في الحس المشترك أو نشك في ذلك لو لم يتم البرهان على وجوده، وكذلك ربما نجد جوعاً كاذباً وعطشاً كاذباً وألماً كاذباً، فهذه وأمثالها اغلاط واقعة للحس، فلا تكون الأحكام المحسوسة بضرورية

١- ب: المخفي بدل الخفي.

بالذات، لكننا مع ذلك نعلم علماً ضرورياً لا يشوبه شك، أن الذي نشاهده ونحس به هو في حسنا على ما نشاهده.

وهذا في الحقيقة تصور ضروري لا تصديق، إذ ليس هذا التصديق بعينه بمحسوس؛ لأنه كلي، ولا شيء من الكلي بمحسوس، ولا جزئياته تصديقات جزئية محسوسة؛ لأن الحمل فيها أولي، يرجع في الحقيقة الى التصور، فهذه الأمور المحسوس أمور ضرورية لا يشك في أنها كذلك، بخلاف التصديقات المحسوسة.

ثم أن المحسوس بالحقيقة^(١)، إما أن يكون منقسماً الى تصورات

١- أن المحسوس بالحقيقة هي التصورات لا غير، وتقرير ذلك، بأن يقال: ان المحسوس بالحقيقة لا يخلو من أحد أمرين:

(١) إما أن يكون مركباً من تصور وتصديق.

(٢) وإما أن يكون غير مركب، وهو على قسمين:

(أ) إما تصورات فقط.

(ب) أو تصديقات فقط.

فهذه شقوق ثلاثة، وحيث أن الأول والثالث باطل، فتعين الثاني وهو المطلوب.

أما بطلان كون المحسوس بالحقيقة هي التصديقات لا غير، لأن التصديق أمر كلي، ولا شيء من الكلي بمحسوس بالحقيقة.

إن قلت: أن جزئيات ذلك الأمر الكلي محسوسات بالحقيقة.

قلت: أن جزئيات ذلك الأمر الكلي لا تصلح أن تكون بمحسوسات بالحقيقة؛ وذلك لأن

التصديقات الجزئية المحسوسة الحمل فيها حمل ذاتي أولي، وكل حمل أولي يرجع

بالحقيقة الى أمور تصورية لا تصديقية، هف.

مضافاً الى ذلك ان هذه الأمور المحسوسة هي أمور ضرورية لا يشك في أنها كذلك، وهذا بخلاف التصديقات المحسوسة فان الشك واقع فيها لا محالة، لما ثبت من أن المشاهدات ضرورتها ليست بضرورية بالذات.

وأما بطلان الشق الأول؛ فلأنه لا تصديق في حس؛ وذلك لأنه لو كان للحس تصديق وله تصور بالضرورة كان المحسوس بالحقيقة غير ضروري بذاته، لكنه في التصورات المحسوسة ضروري بذاته، هف.

مضافاً الى ذلك من إننا لو فرضنا ان المحسوس بالحقيقة تصديقات غير ضرورية بتصورات ضرورية، للزم أن تكون حال النسبة كحال الطرفين ذات ماهية محفوظة في الوجودين، لما ثبت أن الجسر الذي يربط الذهن بواسطة أدوات الحس مع الخارج هو جسر ماهوي، أي أن الماهية المحسوسة حاصلة ومتحفظة في عالم الذهن، وأن الماهية بوجودها الذهني هي عين الماهية بوجودها الخارجي، والذي يعبر عن أصل هذه النظرية بنظرية العلاقة الماهوية.

فان قلنا إنَّ التصديقات غير الضرورية محسوسات بالحقيقة، للزم تحقق النسبة في كلا الوجودين، كتحقق الماهية فيهما، مع أن وجود هذه النسبة في كلا الوجودين باطل؛ لما بين في الفلسفة الأولى، وينتج من هذا البيان أن الحس لا تصديق معه.

وببطلان الشق الأول والثالث يثبت أن اقتران المحسوسات بالحقيقة لا يكون إلا

ضرورية بالذات، وإلى تصديقات غير ضرورية بالذات كما مرّ، وإما أن يكون هو التصورات فقط. وأما التصديقات فليست بمحسوسة، وغير ذلك باطل.

والشق الأول أيضاً باطل، إذ لا تصديق في حس، وبيانه: أنه لو كان للحس تصديق وله تصور بالضرورة كان المحسوس غير ضروري بذاته، لكنه في التصورات ضروري بذاته، وأيضاً لزم أن تكون النسبة كالطرفين ذات ماهية محفوظة في الوجودين، وليس كذلك لما بيّن في الفلسفة الأولى، فالحس لا تصديق له، فتعين الشق الآخر، فتبين أن المقدمات المحسوسة غير ضرورية بذاتها، وهو

بالتصورات لا غير.

وكذا يمكن إثبات أن الحس لا تصديق معه بطرق آخر اعتماداً على ما يتعلق بالتصديق من الخطأ والصواب، فإذا استطعنا أن تمنع تعلق الخطأ والصواب بالحس، وثبت أن الخطأ لا يقع في مورد الحس، نستطيع بالملازمة أن نرفع التصديق في مورد الحس، ونقول أن الحس لا تصديق معه، وسنوكل هذا البحث في مورد تحليل وقوع الخطأ في العلوم الحصولية، انشاء الله تعالى في بحث نظرية المعرفة.

المطلوب^(١).

١- في بيان أن المشاهدات سواءاً أكانت وجدانيات أم محسوسات، ضرورتها ليست بضرورية بالذات.

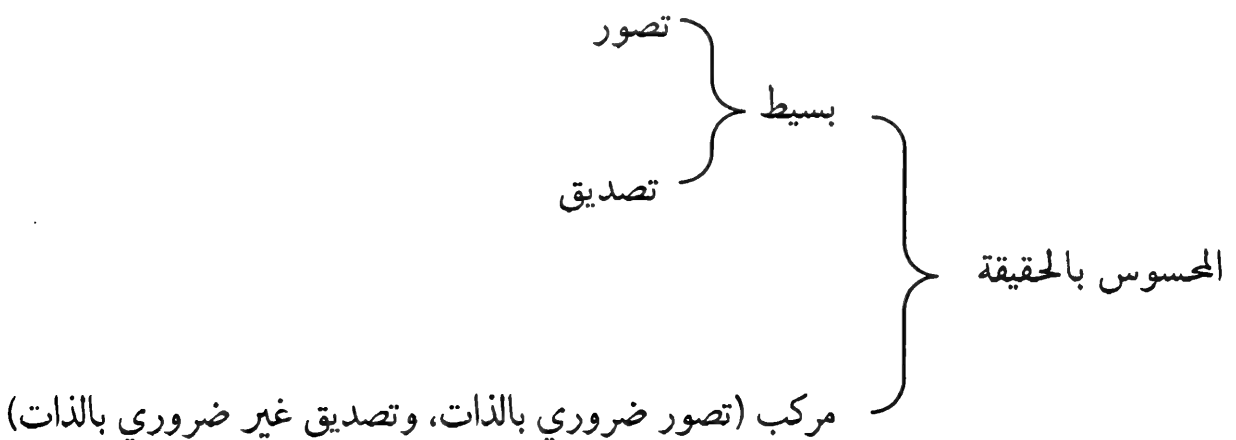
أقول: لو كانت أمثال هذه القضايا ضرورتها ضرورة بالذات، كالقضايا الأولية، لأمتنع أن يقع فيها شك أو التصديق بنقيضها، ولكن التالي باطل، حيث أن الغلط في أمثال هذه القضايا واقع لا محالة، فكذا المقدم مثله، فثبت أن أمثال هذه القضايا لا تكون بضرورية بالذات، (أي لا يمكن ضمان حقانيتها بذاتها). ولكن هذا لا يمنع أن نعلم علماً ضرورياً لا يشوبه شك، أن الذي نشاهده ونحس به هو في حسناً على ما نشاهده.

ومن هنا يجب التفرقة بين التصورات الحسية والتصديقات الحسية، وهذا الذي نشاهده بعينه هو من سنخ التصورات لا التصديقات، وذلك لأجل أن التصديق أمر كلي، ولا شيء من الكلي بمحسوس.

إن قلت: إن المحسوس بما هو محسوس ليس بتصديق كما قلت، ولكن جزئياته تصديقات جزئية محسوسة؟!

قلت: أن جزئيات الأمر المحسوس لا يمكن أن تكون تصديقات أيضاً؛ وذلك لأن الحمل فيها أولي يرجع بالحقيقة إلى التصور، فهذه الأمور المحسوسة أمور ضرورية لا يشك فيها أنها كذلك، وهذا بخلاف التصديقات المحسوسة.

فتحصل مما تقدم: أن التصورات الحسية ضرورتها ضرورة بالذات، وأن التصديقات الحسية ضرورتها ليست بضرورية بالذات. وإذا عرفت ذلك نقول:



وقد بان مما مر: أن الحس لا يكفي في النظريات ولا في شيء منها. فتبين بطلان دعوى من يدعي «أن ما وراء المحسوسات لا ينبغي الركون عليه في النظريات»، وكذا دعوى «من يضيف إلى المحسوس القريب من الحس من المقدمات»، وهذا أشنع. مع أن لنا أحكاماً كلية، ولا حس بكلي،

والشق الأول من هذه الأقسام هو الذي يوصلنا إلى المسألة المبحوث عنها التي هي ((أن الحس لا تصديق معه)). ويتفرع عليه أن المقدمات التي تسمى بالمشاهدات غير ضرورية بذاتها.

أما بطلان الشق الثاني، فنقول: أن التصديق أمر كلي، والمحسوس بما هو محسوس ليس بكلي، فلا يكون حينئذ المحسوس تصديقاً.

وأما بطلان الشق الثالث؛ فلأجل أن الحس لا تصديق معه، وبيانه بأن يقال: لو كان المحسوس بالحقيقة هو عبارة عن تصور ضروري بالذات وتصديق غير ضروري بالذات، لكان الحس الذي معه تصديق معه تصور بالضرورة، ولوجب أن يكون المحسوس بما هو محسوس غير ضروري بذاته، لكنه في التصورات ضروري بذاته، هف.

ثم لو كان الحس ذو تصديق، لزم أن تكون النسبة كالطرفين، ذات ماهية محفوظة في الوجودين، مع أن النسبة في التصديق المفروض غير ضرورية بالذات، لإمكان الشك فيها والتصديق بنقيضها. هف.

فتنج من هذا: أن الحس لا تصديق معه؛ لبطلان الشق الثاني والثالث، فأنحصرت حقيقة المحسوسات في التصورات لا غير.

وبنفس البيان المتقدم، ثبت أن أمثال هذه القضايا أعني المشاهدات، غير ضرورية بذاتها. ويتفرع على هذا، أن الحس بما هو حس، لا يكفي في صنع النظريات، ولا في شيء منها. وتبين بطلان دعوى من يقول: أن ما وراء المحسوسات لا ينبغي الركون إليه في النظريات.

واحكاماً أولية لا يستغنى عنها في شيء من العلوم.

ثم أقول: إذا ثبت أن المقدمات المحسوسة ليست بضرورية بالذات، وقد ثبت أن المقدمات الفطرية كذلك، والمتواترات غير مناسبة للمحسوسات، فالمقدمات ضرورية إما بواسطة مقدمة أولية أو بواسطة الحدس أو التجربة، ويرجعان الى الأوليات.

ثم نقول كما ذكرنا، ان المقدمة الحدسية ليست بضرورية بالذات، فنقول أولاً: أن كل موضع من مواضع الحدس يلزم فيه وجود تصديق أو تصديقات أخر حتى يحس عنه بالمقدمة الحدسية بالضرورة؛ لأن الحدس انتقال دفعي، والانتقال إنما يكون من شيء الى شيء.

وذلك التصديق يلزم أن لا يكون مرتباً ترتيب القياس الذي مع الفطريات، وإلا كانت المقدمة فطرية^(١) لا حدسية، أو المقدمة الحدسية قسماً من المقدمات الفطرية. ويلزم أن يكون بين التصديق المعلوم والمقدمة الحدسية مناسبة وارتباط، حتى يلزم تصديق عن تصديق؛ فليس يلزم عن كل شيء حدس بكل شيء؛ ولذلك حدوا الحدس: بأنه حركة دفعية للنفس من المبادئ الى المطالب، بخلاف الفكر: فإنه حركة لها من المطالب الى المبادئ، ومن المبادئ الى المطالب؛ لما مرّ من كون الاستنتاج بالتحليل والتركيب معاً.

ثم أقول: وليكن المبادئ «أب»، «جـ د»، والمقدمة الحدسية «هـ ز»، أنا عند الحدس نلاحظ «أب»، و«جـ د»، ثم نحكم بأن «هـ ز»؛ وذلك مستحيل، إلا أن يعلم بأنه يمكن استناد «أب»، «جـ د» الى «هـ ز»؛ أو ما يجري

يجرى الاستناد ويمتنع استناده الى غير «هـ ز»؛ وإذا وقع خلل في إحدى هاتين المقدمتين، لم يمكن حدس؛ إذ المقدمة الحدسية مقدمة يقينية، فهاتان قضيتان ممكنة وضرورية، فأما أن تكون ضروريتين أو منتهيتين إليها، وعلى الجملة يجب انتهائهما إليها، وإلا لتسلسل ولم يحصل علم، هـ.

وهاتان القضيتان حيث يستحيل بدونهما الحدس، وتكفيان في ثبوت الحدس لحصول الحكم بذلك، وهما مرتبان ترتيب قياس استثنائي من منفصلة، يستثنى نقيض تاليها وهو قولنا: إما أن يكون «أب»، «جـ د»، مستنداً الى «هـ ز»، أو مستنداً الى غيره، لكن التالي باطل، فالمقدم حق، فالمقدمة الحدسية، تستند الى قياس استثنائي خفي غير معلوم بالتفصيل، وإلا لم يكن حدساً معلوماً بالأجمال، وإلا لم يكن علماً.

وقد علم أن مقدماته لا تذهب حدسية الى غير النهاية، بل تنتهي إما الى مقدمة أولية أو تجربة أو تواتر أو غير ذلك، والكل ينتهي الى الأولية، وهو المطلوب.

ثم أقول: أما أن يكون الأمتناع في القضية الضرورية، أعني قولنا: يمتنع أن يكون «أب» «جـ د» مستنداً الى غير «هـ ز» من جهة الامكان في القضية الممكنة، أعني قولنا: يمكن أن يكون «أب» «جـ د» مستنداً الى «هـ ز»؛ أو لا يكون كذلك.

وعلى الثاني: يلزم أن يكون كل نتيجة لقياس مقسم مطلقاً^(١)، أو إذا كان خفياً مقدمة حدسية ناشئة عن الحدس.

١- ب: معلقاً بدل مطلقاً.

وعلى الأول: وهو كون الامتناع من جهة الإمكان، فاستناد حكم أو أحكام الى سبب مثلاً لا يوجب امتناع استناده الى غيره بنفسه؛ لجواز كونه لازماً أعم إلا من جهة خصوصية فيه، كان يلزم اتفاق سببين في حكم أو احكام اتفاقاً دائماً أو غالباً أو كلياً وهو ممتنع، وهذا حكم ضروري في نفسه وعند الناس. فحينئذ يلزم الحدس، ولو فرضنا كذب هذه القضية أو عدم العلم به، امتنع أن يحصل لنا حدس.

فتبين: أن المقدمة الضرورية تستند الى هذه المقدمة في ضرورتها، وأما المقدمة الممكنة فمستندة الى تجربة أو تواتر أو مقدمة أولية. وقد بان مما مرّ: أنه لا بد في مورد الحدس من تجربة أو استقراء أو تواتر؛ وذلك لإفادة الدوام والكلية^(١).

١- أنه لا بد في مورد الحدس لأفادة الدوام والكلية من تجربة أو استقراء أو تواتر أو مقدمة أولية.

يشترط في يقينية المقدمة الحدسية أمور:

(١) أن كل موضع من مواضع الحدس يلزم فيه وجود تصديق أو تصديقات آخر حتى ينتقل منه أو يحبس بالمقدمة الحدسية؛ لأن الحدس انتقال دفعي، والانتقال إنما يكون من شيء الى شيء.

(٢) يلزم أن يكون ذلك التصديق المنتقل منه الى المقدمة الحدسية أن لا يكون مرتباً ترتيب القياس الذي مع الفطريات، وإلا كانت المقدمة المنتقل إليها مقدمة فطرية لا حدسية، أو يلزم أن تكون المقدمة الحدسية قسم من اقسام المقدمات الفطرية.

(٣) يلزم أن يكون بين التصديق المعلوم المنتقل منه والمقدمة الحدسية المنتقل إليها

مناسبة وارتباط وخصوصية حتى يلزم ترتب تصديق عن تصديق.
 ويعلم من هذا أنه لا يلزم عن كل شيء حدس بكل شيء، ولذا عرفوا الحدس وحدوه
 بأنه: انتقال دفعي من المبادئ الى المطالب، بخلاف الفكر الذي هو حركة النفس من
 المطالب الى المبادئ ومن المبادئ الى المطالب، لما تقدم من ان البرهان هو استنتاج
 بالتحليل والتركيب معاً.

ثم نعطف بالبحث على تلك المناسبة والخصوصية وذلك الارتباط، لنعرف خصائصه
 ماهي، فنقول:

لتكن المبادئ في المقدمة الحدسية هي: ((أب))، و((جـ د)).

ونفس المقدمة الحدسية هي: ((هـ ز)).

فإننا عند الحدس نلاحظ ((أب)) و((جـ د)) ثم نحكم على المقدمة الحدسية بان ((هـ
 ز))، وأن هذا الحكم لا يكون صحيحاً إلا ضمن شرطين:

(١) أن نعلم أنه يمكن اسناد ((أب)) و((جـ د)) الى ((هـ ز)) أو ما يجري مجرى
 الاسناد.

(٢) أن نعلم أنه يمتنع اسناد ((أب)) و((جـ د)) الى غير ((هـ ز)).

مع ملاحظة الشرطين على نحو العموم المجموعي، فأى خلل في أحدهما يوجب الخلل في
 المقدمة الحدسية.

ثم أن امكان استناد المبادئ الى المقدمة الحدسية، وامتناع الاستناد الى غير المقدمة
 الحدسية، يجب أن تكون ضروريتين، أو تنتهي الى ضروري، وإلا لتسلسل، ولا
 يحصل علم؛ لما تقدم من توقف التصديق المطلوب على التصديق المتوقف عليه.

ومن ثم يكفي في تحققهما ثبوت الحدس، وحصول الحكم بذلك.

وكلا القضيتين اعني الممكنة والضرورية الممتعة، مرتبة ترتيب قياس استثنائي من
 منفصلة، وبطلان أحد طرفيها يثبت الطرف الآخر، ويتحقق في النتيجة كلا الشرطين
 من الامكان والضرورة، وصورته.

أما أن يكون ((أب)) و((جـ د)) مستنداً الى ((هـ ز)) أو لا يكون مستنداً إليه. ولكن التالي باطل، فيثبت عين المقدم.

والنتيجة: أن المقدمة الحدسية تستند الى قيامس استثنائي خفي، يجمع أمرين:

(١) غير معلوم بالتفصيل، وإلاّ لو كان معلوماً بالتفصيل لم يكن حدساً.

(٢) معلوم بالأجمال، وإلاّ لو لم يكن معلوماً بالأجمال لما كان ها هنا علم.

وتبين مما تقدم أن مقومات المقدمة الحدسية لا تذهب حدسية الى غير النهاية، بل من الواجب أن تنتهي إما الى مقدمة أولية أو الى تجربة وتواتر أو غير ذلك، والكل ينتهي الى الأولي، وهو المطلوب.

ثم أن الكلام يقع في المبادئ التي تنشأ منها المقدمة الحدسية، فتارة في المقدمة الممكنة وأخرى في المقدمة الضرورية على نحو الامتناع.

أما الكلام في المقدمة الضرورية، فنقول: إما أن يكون الامتناع الذي صورته «العلم بامتناع استناد ((أب)) و((جـ د)) الى غير ((هـ ز))»، بالقياس الى القضية الممكنة:

(١) إما من جهة الامكان في القضية الممكنة.

(٢) أو أن لا يكون من جهة الامكان في القضية الممكنة.

ويظهر منه أن المقدمة الضرورية تستند الى قضية أن الاتفاق لا يكون أكثرياً أو دائماً. وأن المقدمة الممكنة مستندة الى تجربة أو تواتر أو قضية أولية.

بيان ذلك: ان كان الامتناع في القضية الضرورية من جهة الامكان، فاستناد حكم أو احكام الى سبب لا يوجب امتناع استناده الى غيره بنفسه لجواز أن يكون السبب المنتقل عنه لازماً أعم، وإرتباطه بأحد المصاديق دون غيره لا يكون إلاّ باشماله على جهة خصوصية في اللازم، كأن يكون عن طريق الاتفاق بينهما، والاتفاق لا يكون أكثرياً ولا دائماً وهذا حكم ضروري في نفسه وعند الناس أيضاً، ((فح)) استناداً الى هذه الخصوصية يلزم الحدس.

ولو فرضنا كذب هذه القضية أو عدم العلم بها امتنع حصول الحدس لنا، فتبين استناد

وقد بان أيضاً: أن الأحكام المادية لموضوعاتها بالحدس؛ لما تقدم أن الأحكام المادية تنتهي الى الحس، وهو يحكم بما وجد على ما وجد، فلا بد في الحكم على عدم وجود موضوع آخر غيره من الحدس^(١).

وقد بان أيضاً: أن الحدس كما يكون في المقدمات العلمية يكون في المقدمات الظنية؛ وذلك إذا كانت المقدمات ظنية.

ثم نقول كما ذكرنا: وأما المتواترات فليست بضرورية بالذات؛ وذلك لأن المقدمة المتواترة، هي التي توجب العلم لأخبار جماعة يمتنع عادة تواطئهم على الكذب، والأفعال تتفق وتختلف بحسب اختلاف الدواعي واتفاقها، والدواعي تنتهي الى الطبايع والعادات، والعادات أيضاً تنتهي الى الطبايع، وكلما كثر الناس كثر الاختلاف في دواعيهم، ومن ثم في أفعالهم، كل ذلك

المقدمة الضرورية الى مقدمة الاتفاق لا يكون أكثرياً ولا دائماً في ضرورتها. وأما إذا كان الامتناع في القضية الضرورية لا من جهة الامكان في القضية الممكنة، يلزم إذا كان حصول الحدس من تلك المبادئ فلا يكون إلا خفياً، فعندها تكون المقدمة الحدسية ناشئة من الحدس، وبالتالي تكون المقدمة الممكنة لا محالة أن تكون مستندة الى تجربة أو تواتر أو استقراء أو قضية أولية، وعندها يكون الحدس مفيداً للدوام والكلية.

١- لمكان أصل مبدأ التناقض (استحالة اجتماع النقيضين) الذي يحكم عالم النشأة المادية، وبالتالي فان وحدة الموضوع المعتبر في شرائط التناقض يجب أن يقيد بكونها في موضوع جسماني محسوساً وإلا فوجود النقيضين ليس مستحيلاً في الموضوعات العقلية.

وهذا أصل يدور عليه رحي صناعة البرهان عند اصحاب المدرسة الإلهية.

بالتجربة، وإن لم ينكر العقل المجرد مع صرف النظر عنه عدم الاختلاف، فالأخبار إذا اتفقت مع اختلاف الدواعي كانت عن غير الداعي، وهو الحس الصادق.

فتبين أن المقدمة المتواترة غير ضرورية بذاتها، بل تنتهي إلى تجربة، وهي إلى أولية، وهو المطلوب. والتواتر أنما يكون في المقدمات المحسوسة. ثم نقول كما ذكرنا: وأما المقدمة التجريبية فليست بضرورية بالذات؛ وذلك لأن التجربة هي الحكم بحكم على موضوع، لتكرر وجوده عنده تكراراً غالباً أو دائماً. وهذا الحكم حيث كان دائماً أو غالباً بالضرورة^(١) يوجب العلم بأن ذلك عن سبب وليس اتفاقياً؛ إذ الاتفاق لا يكون دائماً أو غالباً بالضرورة^(٢). وإذا كان عن سبب، فلو كان عن سبب عام للشيء ولغيره لكان الحكم عاماً، لكنه خاص بالشيء، فهو عن سبب خاص

١- ب: بالضرورة ساقطة.

٢- وهذا الأصل مبرهن عليه بقانون العلة الغائية وقانون العلية العام الحاكم على نظام الامكان بأسره، ودعوى ((أن قاعدة الاتفاق لا يكون أكثرية ولا دائماً)) غير مبرهنة ولا بديهية، دعوى جزافية أراد صاحبها أن يقتنص الحقائق من الألفاظ، بمفاهيمها اللغوية ومعانيها العرفية. مع أن الحقائق التكوينية المدار فيها البرهان ولا تدور مدار اللفظ بعينه، لسعة دائرة المعاني التي تعبر عنها تلك الحقائق.

وكل من الدليلين الذي ذكرنا لإبطال هذه القاعدة، فإنهما لا يدوران إلا حول اللفظ لا غير، وحصر المناقشة في ألفاظ القاعدة، وعدم النظر في البحث إلى أصول أخرى قد أثبتتها البراهين العقلية، هو خروج عن دائرة النقاش العلمي الحق، وهذا ما وقع فيه المنكرين لهذه القاعدة.

بالشيء، والتجربة لا تتم بارتفاع إحدى هذه المقدمات العامة، فالمقدمة
التجريبية متوقفة في ضرورتها على هذا القياس، فليست بضرورية بالذات؛
وهو المطلوب.

فقد تبين من جميع ما مرّ: أنّ المقدمات الضرورية غير الأولية ترجع
وتنتهي إليها.

وقد بان من ذلك: أنّ كل مقدمة نظرية تنتهي إلى أوليات مترتبة.

الفصل الخامس

في بعض احكام الضروريات

أقول: إنّ الأوليات يجب أن تكون متصورة الطرفين بالكنه؛ وذلك لأن الأولية الواجبة القبول لا يحتاج فيها الى أزيد من تصور الموضوع والمحمول، فلو أخذنا هذه الخاصة الحقيقية، لا مجوز فيها، أوجب أن يكون الطرفان في الأولية متصورين بكمال الحقيقة، فان الحكم الأولي الذي تحكم به النفس بين الموضوع المتصور والمحمول المتصور.

وقد تقدم أن المتصور المعقول هو كمال حقيقة نفسه - وإلاّ لزم الخلف، أو سلب الشيء عن نفسه - هو حكم قائم بهما، سواء وضع غيرهما أو رفع، فلو كان موضوع فقط أو طرفان معاً معلوماً بوجه، فالحكم قائم بهذا الوجه المتصور، سواء وضع ذو الوجه أو رفع، فلو فرضَ حكم أولي قائم بذی الوجه بما أنه هو، وهو بهذا الوجه مجهول، لزم قيام الحكم الأولي بالمجهول بما أنه مجهول، وهو محال؛ لاستلزام الحكم المعلوم موضوعاً معلوماً.

فتبيّن: أن كل مقدمة أولية يجب أن تكون طرفاً متصورين بالكنه، وبكمال الحقيقة. وهذا البيان بعينه جارٍ في كل قضية برهانية.

وقد بان: أن المحمول في الأولي من لوازم ماهية الموضوع، أي مفهومه

الذاتي، وإلا لتوقف التصديق الى التصديق بالوجه^(١).

وقد بان بذلك أيضاً بعكس النقيض، أن الأمور التي لا سبيل الى تصور حقيقتها تصوراً بالكنه، لا أولي فيها عند التحليل الأقراني؛ فبيانها البرهاني لا يتم باقراني القياس فقط.

وقد بان منه أيضاً: أن الصور أعني الأمور المادية، لا برهان عليها. إذ قد تقدم أنها لا تتصور بالكنه، والبرهان مؤلف أما من مقدمات أولية، أو نظريات تنتهي إليها.

ويتبين به: أن المقدمات اليقينية التي في الأمور المادية إنما ينهض البرهان عليها بالعرض، وإنما هو بالذات على معان مجردة مقارنة معها، وقد مرّ أن تصورها بواسطة شيء من المعاني.

فالأحكام اليقينية التي لها إنما هي بالذات أحكام بعض المعاني الموضوعية محلها. فالبراهين التي في مقدماتها شيء من جنس ما له صورة عينية كجميع الأمور المادية: أما أن يراد في مقدماتها معان مجردة تلائم الطرفين ملائمة ما، أو أن يراد أن هذا المحمول عند هذا الموضوع، حتى يصير الحكم حقيقياً والعرض ذاتياً محمولاً على نفس الموضوع بالحقيقة لو كان وأمكن القصد الى نفس الصورة العينية وهي الموضوع أو المحمول المشار إليه بالمعنى. وعلى هذا يصير هيئة الحمل واقعاً بنحو اشتراك الاسم على معنيين: ثبوت شيء لشيء، وثبوت شيء عند شيء.

ثم أقول: إن القضايا الضرورية المحسوسة التي موضوعاتها أو طرفاها

١- ب: بالوجود بدل بالوجه.

من الأمور والصور العينية، إنما يكون المبدأ الأول للتصديق بها التجربة؛ وذلك لأن الضرورة لا تكون إلا مع يقين، واليقين لا يحصل يقيناً إلا مع دوام النسبة للموضوع؛ إذ لو جاز زوالها وقتاً وحصولها وقتاً، لكان الموضوع بنفسه لا يقتضي المحمول، وجاز زواله عنه في كل وقت فرض.

ثم أن المحس الواحد، حيث أنه لا يوجب إلا حصول الموضوع وحصول المحمول معه في النفس، وهذا لا يوجب أن يكون الحكم دائماً، ولا أن يكون الموضوع هو الذي حصل المحمول عنده، بل من الجائز أن لا يحس موضوعه، فيجب أن تتكرر النسبة على المحس تكراراً يوجب كون المحمول عن سبب ومع الموضوع دائماً.

ثم يوجب المساواة بين الموضوع والمحمول عدم استناده الى موضوع أعم ولا أخص؛ وإلا لاختلف الحال، وهذه هي التجربة.

تمت المقالة الأولى والحمد لله



المقالة الثانية

من كتاب البرهان

وفيها سبعة فصول

الفصل الأول

في الغرض من هذه المقالة

قد عرفت ان القياس البرهاني له من حيث مقدماته اليقينية اقسام ثلاثة من الاحكام:

منها: احكامها من بحث كيفية اليقين الموجود فيها، وهو الموضوع لبيان المقالة الاولى.

ومنها: احكامها من حيث أيّ المقدمات يحصل بها اليقين وأيّها لا يحصل، اي من حيث شرائط كون المقدمة يقينية، وبيان هذا القسم هو الغرض الموضوع لأجله هذه المقالة الثانية.

فنبين فيها في فصل:

[مسألة ١]: انه يجب ان يكون مقدمة البرهان ذاتية لموضوع المحمول^(١).

والمحمول او العارض الذاتي، وبذاته، يقال على وجوه كثيرة:

منها: مالا يحتاج في حمله او عروضه إلى واسطة اصلاً، فالخط عارض للسطح دون الجسم.

١- أ: ذاتية المحمول للموضوع.

ومنها: ما يعرض^(١) للشيء باقتضاء طبيعته النوعية، كالضحك لطبيعة الإنسان، ويقابله العارض الغريب، وهو العارض لأمر غريبة عن الطبيعة، كمقدار كذا للإنسان.

ومنها: ما يحمل على شيء من شأنه أن يكون هو الموضوع والمحمول هو المحمول، وقد يسمى حملاً مستقيماً، كالعرض بالنسبة إلى الجوهر والوصف بالنسبة إلى الذات؛ ويقابله الحمل بالعرض، وقد يسمى حملاً منحرفاً، كحمل الذات على الوصف، كالماشي للإنسان.

ومنها: ما هو داخل في ماهية الشيء، ويكون اما جنساً او فصلاً، وقد يطلق على النوع ايضاً^(٢)، فيقال الإنسان ذاتي لزيد وعمرو، ويقابله العارض

١- ب: ما يفرض.

٢- وهذا المطلب من تحقیقات الشيخ الرئيس (قده)، في كتاب النجاة حيث قال، ما نصه تحت عنوان «فصل في المقول في جواب ما هو»:

ثم من الذاتي ما هو مقول في جواب ما هو، ومنه ما ليس بمقول، والذاتي المقول في جواب ما هو مشكل!! ويكاد أكثر الشروح تغفل عن تحقيقه، ويكاد ان يرجع ما يراه الظاهريون من المنطقيين في المقول من جواب ما هو، إلى انه هو الذاتي، لكن الذاتي اعم منه.

فتحقيقه بحسب ما انتهى اليه بحثنا: ان الشيء الواحد قد تكون له اوصاف كثيرة كلها ذاتية، لكنه انما هو ما هو لا بواحد فيها، بل بجملة، فليس الإنسان انساناً بأنه حيوان او مائت او شيء آخر، بل بأنه مع حيوانيته ناطق، فإذا وضع لفظ مفرد يتضمن «لست اقول يلتزم «جميع المعاني الذاتي التي بها يتقوم الشيء فذلك الشيء مقول في جواب ما هو، مثل قولنا: الإنسان لزيد وعمرو، فإنه يشتمل على كل معنى

الغريب، وهذا هو المراد بالذاتي في كتاب «الكليات الخمس».

ومنها: ما يحمل على الشيء في نفس الامر، ويحد بأئه المحمول الذي موضوعه او موضوع موضوعه مأخوذ في حده، او هو في حد الموضوع، وهذا هو المراد بالذاتي في كتاب «البرهان»، هذا.

[مسألة ٢]: ونبيّن بذلك أنّ العارض الذاتي يجب ان يكون مساوياً لا اعم ولا اخص.

[مسألة ٣]: وايضاً ان العارض الذاتي ينقسم إلى أوّلي وغيره، والقانون في تميز القسمين.

ثم نبين في فصل:

[مسألة ١]: أنّ مقدمة البرهان يجب ان تكون ضرورية.

[مسألة ٢]: الضرورة تطلق على معنيين:

احدهما: وجوب ثبوت المحمول للموضوع بحيث يستحيل سلبه عنه^(١)،

او وجوب سلبه كذلك^(٢)، وهي كيفية النسبة، وهذه هي الضرورة في كتاب

مفرد ذاتي له، مثل الجوهرية والتجسم والتغذي والنمو والتوليد وقوة الحس والحركة والنطق وغير ذلك، فلا يشذ عنه مما هو ذاتي لزيد شيء، وكذلك الحيوان لا للإنسان وحده، لكنه للإنسان والفرس والثور وغيرها، ذلك بحال الشركة فإنه يشتمل على جميع الأوصاف الذاتية التي لها بالشركة، وانما يشذ منه ما يخصه واحداً واحداً منها، فالمقول في جواب ما هو هكذا يكون. واما الداخل في جواب ما هو، فهو كل ذاتي، انتهى صفحة ٧-٨.

١- أي من طرف الوجود.

٢- أي من طرف العدم.

«القضايا».

والثاني: استحالة انقلاب النسبة عما هي عليه، سواء كانت جهة القضية هي الضرورة او الامكان، وهذا القسم هو المراد بالضرورة في كتاب «البرهان».

ثم نبين في فصل:

[مسألة ١]: أن مقدمة البرهان يجب أن تكون كلية.

[مسألة ٢]: والكلّي يطلق على معنيين:

احدهما: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، او هو ان يكون الحكم ثابتاً على جميع الافراد، ويكون سوراً للقضية، وهو الكلّي في كتاب «القضايا».

والثاني: أن يكون الحكم ثابتاً للموضوع في جميع الأزمنة وجميع الافراد ولا يكون سوراً للقضية، بل كالجهة لمجموعها، سواء كان السور هو الكل او البعض، وسواء كانت الكيفية هي الدوام او الفعلية، نظير ما مر في الضرورة. فلو كانت القضية موجهة بالفعل او بعض الاوقات دون الدوام، كقولنا: كل انسان متنفس وقتاً ما، وجب ان يصدق كذلك في جميع الاوقات.

ولو كان الموضوع غير كلي، كقولنا: القمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة، وجب ان يصدق الحكم على كل قمر فرض قمراً للأرض، وهذا هو المراد بالكلّي في كتاب «البرهان»؛ فلو فقدت القضية شيئاً من ذلك كانت خارجة عن صناعة البرهان غير مستعملة فيها.

[مسألة ٣]: ويتبين بذلك أن القضية المستعملة في البرهان هي العرفية

العامة.

[مسألة ٤]: وأيضاً أنّ القضايا الاعتبارية لا برهان عليها.

[مسألة ٥]: ونظير ذلك كيفية البرهان عند الجزئيات.

ثم نبين في فصل:

[مسألة ١]: أنّ مقدمة البرهان يجب أن تكون معلومة بالسبب فيما له

سبب.

[مسألة ٢]: ويتبين عند ذلك أنّ البرهان ينقسم إلى برهان «ان»

وبرهان «لم»، هذا.

وأعلم، أنّ من فوائد العلم بالسبب، العلم بكلية التصديق؛ إذ ربما علم

حكم جزئي بحس أو غيره، ثم إذا حصل العلم بالسبب - والمسبب يدور

مدار سببه - حصل العلم بكلية المسبب.

ومن فوائد العلم بالسبب حصول التحليل في المسبب بتوسيط السبب،

وتمييز ما بالعرض فيه عما بالذات.

مثال ذلك: انا إذا شاهدنا اختلاف المناظر باختلاف الاوضاع وجربنا

ذلك، علمنا يقيناً بالاختلاف في هذه الاشياء التي نبصرها، ثم إذا عرفنا العلة

في ذلك، وانها مثل خروج الخطوط الشعاعية المستقيمة من البصر إلى المبصر،

بحيث ترسم المخروط الشعاعي، عرفنا بذلك أنّ المبصر بالحقيقة هو اللون

والضوء؛ وأما الابعاد والحركة والحسن والقبح والجسم بما هو جسم فليست

مبصرة بالحقيقة، بل بعرض اللون والضوء، هذا.

ثم نشرع في احكام برهان اللم، فنبين في فصل:

[مسألة ١]: أنّ برهان اللم يجب ان يشتمل على السبب وعلة الوجود؛

ويجب ان تكون العلةُ تامة؛ ويجب ان تكون علة لوجود المحمول للموضوع^(١)
لا لوجوده في نفسه^(٢).

[مسألة ٢]: وأنّ نتيجة برهان اللم إذا جعلت كبرى لقياس آخر كان
أيضاً برهان لم.

[مسألة ٣]: ويتبين بذلك أنّ برهان اللم السالب يكفي فيه وضع العلة
الناقصة.

[مسألة ٤]: وايضاً أنّ السبب في برهان اللم يجب أن يكون وسطاً.

[مسألة ٥]: وايضاً أنّ برهان الإن لو كان فيه سبب فإنما هو الاكبر.

ثم نشرع في احكام برهان الإن، فنبين في فصل:

[مسألة ١]: أنّ برهان الإن ينقسم إلى ثلاثة اقسام:

(١) ما لا سبب لمقدماته^(٣).

(٢) وما اكبره علة لأوسطه.

١- أي علة للأرتباط (علة لظهور المحمول للموضوع).

٢- أي لا علة لوجود الأكبر في نفسه.

٣- ويسمى برهان الإن المطلق (الملازمات العامة).

وحكمه حكم البديهي، وهو الذي استخدمه العلامة (قده) في حل المسائل الفلسفية،
بخلاف صدر المتألهين (قده) حيث استعمل في حل مسائل الفلسفة برهان اللم
المطلق، ونكتة الانتقال من برهان اللم المطلق إلى الإن المطلق لحل المسائل الفلسفية
عند العلامة (قده) ان محتوى المدعى في برهان اللم المطلق مجهول، واما محتوى برهان
الإن المطلق مخفي، والذي ينسجم مع موضوع البحث الفلسفي هو الخفاء لأنه متفرع
على أمر موجود، وهذا بخلاف المجهول فإنه متفرع على أمر معلوم.

(٣) وما كان الأكبر والأوسط فيه معاً معلولين لعلّة ثالثة. كما قسمه القوم.

[مسألة ٢]: وأنّ غير القسم الأول ليس ببرهان إن حقيقة.

[مسألة ٣]: وأنّ برهان اللّم والإن كما يجريان في القياس الاقتراني، كذلك يجريان في القياس الاستثنائي.

[مسألة ٤]: ويتبيّن بهذا كله، أنّ القياس من احد المتلازمين والمضافين على الآخر ليس ببرهان.

[مسألة ٥]: وايضاً القياس الذي اكبره علّة لأوسطه او هما معاً معلولان لثالث، ليس ببرهان البتّة؛ وعند ذلك نختم المقالة ان شاء الله تعالى.

الفصل الثاني

في ذكر شرائط مقدمة البرهان وتحقيق الكلام في العرض الذاتي

مقدمة البرهان^(١)، يجب ان تكون ذاتية المحمول للموضوع، ونعني بالذاتي ما يعرض ويحمل على الشيء بالحقيقة لا مجازاً. ويلزمه لو فرض ارتفاع جميع الاشياء التي يمكن أن يوضع او يحمل عليه طرفا القضية كان الحكم بحاله، ولو فرض ارتفاع شيء من القيود المعتبرة في الطرفين اوجب ذلك زوال الحكم.

فنقول كما بينوا: إن المحمول لو لم يكن ذاتياً وكان غريباً لم يكن في نفس الأمر حكم. فلم تكن المقدمة صادقة، فلم توجب النتيجة. ونقول ايضاً كما بينوا: أنه لو لم يكن ذاتياً كان عروضه بواسطة شيء آخر بالضرورة، وذلك الشيء أمّا اعمّ من الموضوع أو مساو له أو اخص. ولو كان أعمّ كان اخذ الخصوصية التي في الموضوع لغواً والحكم معها كاذباً في نفس الأمر. ولو كان مساوياً كان الموضوع هو هو في نفس الأمر.

١- راجع ما كتبه السيد العلامة (قده) في حاشيته على الاسفار ج ١، ص ٣١، فإنه (قده)

ذكر هذا الفصل مع كل ما يتعلق به مفصلاً.

ولو كان أخص كان اخذ الخصوص واجباً والحكم بدونه كاذباً.

فتبين أن المحمول يجب ان يكون ذاتياً غير عارض بواسطة شيء آخر.

وقد بان من ذلك: أن العارض الذاتي يمتنع أن يكون أعم من موضوعه او اخص، إذ لو كان اعم يوجد مع غير نوع الموضوع كانت الخصوصية التي في الموضوع لغواً، وانما الذاتي للموضوع حصة منه لا هو نفسه؛ ولو كان اخص كان موضوعه هو حصة ما من الموضوع المفروض لا هو نفسه؛ فيجب أن يكون مساوياً مع الموضوع.

وقد بان من هنا، أنه يمكن أخذ حصة ما مساوية من الاعم للتساوي إذا كان هو الموضوع او المحمول؛ كتنفس الحيوان، والقاء الجسم للظل، وسواد الغراب، وبياض الثلج، فيؤخذ الحيوان الذي له الرية مثلاً، والجسم الذي هو كثيف، والسواد والبياض المنبعثان من طبيعتي الغراب والثلج، ويكون العارض بذلك ذاتياً^(١).

١- قد ذكر العلامة (قده) بدل هذه الفقرة (أي من اول هذا الفصل إلى ها هنا) وقبل ان يُطبع هذا الكتاب، فقرة اخرى، تنسجم مع ما ذكره الشيخ الرئيس في تحقيق العرض الذاتي، مطابقاً لما جاء في كتاب «البرهان» في المقالة الثانية من الفصل الثاني.

وقبل ان يُطبع الكتاب بفترة وجيزة غير نظره في مسألة العرض الذاتي، وحققه كما جاء في حواشيه على الاسفار «ج ٣١/١» فصار عنده في هذا الفصل فقرتان، فقرة تنسجم مع تحقیقات الشيخ الرئيس (قده)، وفقرة اختارها هو (قده) على ضوء تحقيقه الذي قدمه في حواشيه على كتاب الاسفار «ج ٣١/١» وعندما طبع الكتاب استبدلت الفقرة السابقة بالفقرة الجديدة، ونحن قد نقلنا لك الفقرة الجديدة في المتن، واما الفقرة السابقة فأدرجناها في الحاشية.

ثم بعد فترة ليست بالقصيرة أي في آخريات حياة العلامة + تراجع عن مطلبه في العرض الذاتي الذي حققه في حواشيه على الاسفار وخطئه، ورجع إلى نفس المعتقد الذي طرحه الشيخ الرئيس (قده) في كتاب البرهان بخصوص العرض الذاتي، ولكنه لم يصحح مرة أخرى ما جاء في كتابه البرهان هذا، بل بقي على ما ذكره من التحقيق الذي تراجع عنه، فالأولى في هذا الفصل ان ينظر إلى ما كتبناه في الحاشية دون المتن، قال الشيخ الجوادى الآملى (حفظه الله تعالى) في شرحه على الاسفار المجلد الأول ص ٢٢٤، في كتاب الرحيق المختوم، ما نصه: «ان الفرق الدقيق الذي يوجد بين العرض الاخص والعارض لأمر اخص كان مستوراً عن النظر الصائب لحضرة الاستاذ العلامة (قده) ولذا في تعليقته على الاسفار نقد هذا المطلب الذي في الظاهر غير وارد، وكأنه قد جدد النظر في النقد واصلحه».

وقد أوضح الشيخ الجوادى (حفظه الله تعالى) المطلب في كل تفاصيله في شرحه على فصوص الحكم حيث ذكر تفصيل هذا المطلب في مقدمة القيصرى، الفصل الرابع في بحث «الجوهر والعرض على طريقة أهل الله». واليك هذه الفقرة التي كتبها العلامة (قده) أولاً:

مقدمة البرهان يجب ان يكون محمولها ذاتياً لموضوعها، أي ثابتاً بالحقيقة لذات الموضوع ونفسه لا لأمر غيره؛ ومن الضروري ان المحمول الذي هو كذلك اما نفس ذات الشيء، او جزء من اجزاء حده، كجنسه وفصله وجنس جنسه، وفصل جنسه او عرضه الذي يؤخذ في حده هو، او شيء من مقوماته من جنس او جنس الجنس او فصله. هذا في الحمل المستقيم، وهو حمل العارض على معروضه.

واما في الحمل المنحرف وهو حمل المعروض على عارضه؛ كقولنا: الضاحك انسان، فالواجب فيه ان يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع. وأما اخذ شيء من مقوماته كجنسه مثلاً فيه، فلا يجوز لأستلزامه كون الموضوع اعم من المحمول فتكذب القضية.

وقد بان بذلك، أيضاً أن العارض الذاتي على قسمين:
 أحدهما: ما يحمل على الشيء بواسطة محمول ذاتي آخر وهكذا حتى
 ينتهي إلى آخر ما يمكن أخذه في حده.
 والثاني: ما يحمل على الشيء لا بواسطة محمول آخر، وهذا القسم
 يسمى بأولي وربما اشتبه بغيره.
 أقول: والقانون في معرفة الأولية أن يؤخذ الموضوع والمحمول مجردين
 مع فرض ارتفاع جميع ما يمكن أخذه في حده، أو هو في حد ذلك، فإن امكن
 اتصاف الموضوع به مع ذلك كان اولياً.
 وبذلك يمكن التمييز بين الأولي وغيره أيضاً، كما افاده المعلم الاول: أن
 الحكم إذا قارن معاني مختلفة بحسب^(١) أن يرفع الجميع الا واحداً، ثم يبدل
 ذلك الواحد، فما ثبت بثبوته الحكم وارتفع بارتفاعه فالحكم اولي له. وذلك

ومن هنا عرفوا العرض الذاتي: بأنه المحمول الذي يؤخذ في حده الموضوع أو ما يقومه،
 أو يؤخذ هو في حد الموضوع. فما كان من المحمولات لا هو مأخوذ في حد الموضوع
 ولا الموضوع أو ما يقومه مأخوذ في حده، فليس بذاتي، بل عرض غريب، كالسواد
 للغراب.

وقد بان بما مر أن العرض الذاتي لا يكون أخص من موضوعه، بخلاف كونه اعم كقولنا:
 الإنسان حيوان والإنسان والعارض في الحقيقة حينئذ هو الحصة المساوية
 للمعروض؛ والمقدمة البرهانية لا يدخلها عرض غريب.

قال الشيخ: «لو كانت المحمولات البرهانية يجوز أن تكون غريبة، لم تكن مبادئ البرهان
 عللاً، فلا تكون مبادئ البرهان عللاً للنتيجة».

١- الظاهر: بحيث ان يرفع الجمع بدل بحسب ان يرفع الجميع.

مثل ان تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين ذاتي للمثلث المطلق، ويثبت بواسطة للمثلث المتساوي الساقين؛ ومثل ثبوت حكم الكلّي للجزئيات تحته.

ثم نقول كما بينوا: انه حيث كان ذلك كذلك، وكان حمل اعم على الشيء قبل حمل الاخص عليه، كان البرهان الذي اوسطه في نفسه اعم من الاصغر برهاناً على مطلوب اعم من النتيجة اولاً، ثم على النتيجة ثانياً؛ وذلك مثل البرهان على كون زوايا المثلث المتساوي الساقين مساوية لقائمتين، فانه برهان على المثلث المطلق، اولاً، ثم عليه ثانياً، إلا ان يقيد الاوسط والاكبر بما يساوي به الاصغر.

[ثم نقول: إنّ العرض حيث وجب اخذ معروضه في حده (وليكن هذا مصادرة بعد حتى يتبين في آخر فصول المقالة الرابعة) والعارض بالحقيقة عارض لما يساويه كما مرّ، ثم من الحمل حمل مستقيم (وهو حمل العارض بالذات على معروضه بالذات) ومنه حمل منحرف (وهو حمل المعروض على عارضه) إذ الحمل حينئذ بالحقيقة على شيءٍ متصف بالعارض لكون وجود العارض لغيره (كما بيّن في الفلسفة الاولى) فبذلك كلّ، صحّ تحديد العارض الذاتي، بأنه المحمول الذي أخذ في حده الموضوع ما يقومه، او أخذ هو في حدّ الموضوع. والمراد من مقوّم الموضوع، موضوع الموضوع، لو كان هو ايضاً؛ لجواز قيام عرض بآخر (كما بيّن في الفلسفة الاولى).

مثال: الجسم الطبيعي والسطح والخط مثلاً، فلو قلنا: هذا الجسم له سطح كذا كان الموضوع - وهو الجسم - مأخوذاً في حدّ المحمول.

ولو قلنا: هذا السطح له خط كذا، كان مقوم الموضوع - وهو الجسم - مأخوذاً في حدّ المحمول.

ولو قلنا: هذا السطح له جسم كذا، كان المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع.

ولو قلنا: هذا الخط له سطح كذا، كان ايضاً المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع.

وهو بالحقيقة كما مرّ، شيء له الخط لا نفس الخط. ولم يمكن اخذ مقوم المحمول في حدّ الموضوع، إذ الشيء المأخوذ في الموضوع هو المقوم نفسه^(١).

١- هذه الفقرة بين [] قد اضافها العلامة (قده) إلى المتن قبل طباعة الكتاب بفترة

الفصل الثالث

الكلام في ضرورة المقدمة البرهانية

يجب ان تكون مقدمة البرهان ضروريةً. فنقول كما بينوا: ان المحمول لو جاز زواله من الموضوع لم يمتنع نقيضه، فلا يكون هناك يقين بالمقدمات، فلا يكون يقين بالنتيجة؛ هذا خلف. فإذن المطلوب ثابت.

الفصل الرابع

الكلام في كلية المقدمة البرهانية

وان القضايا الاعتبارية لا برهان عليها

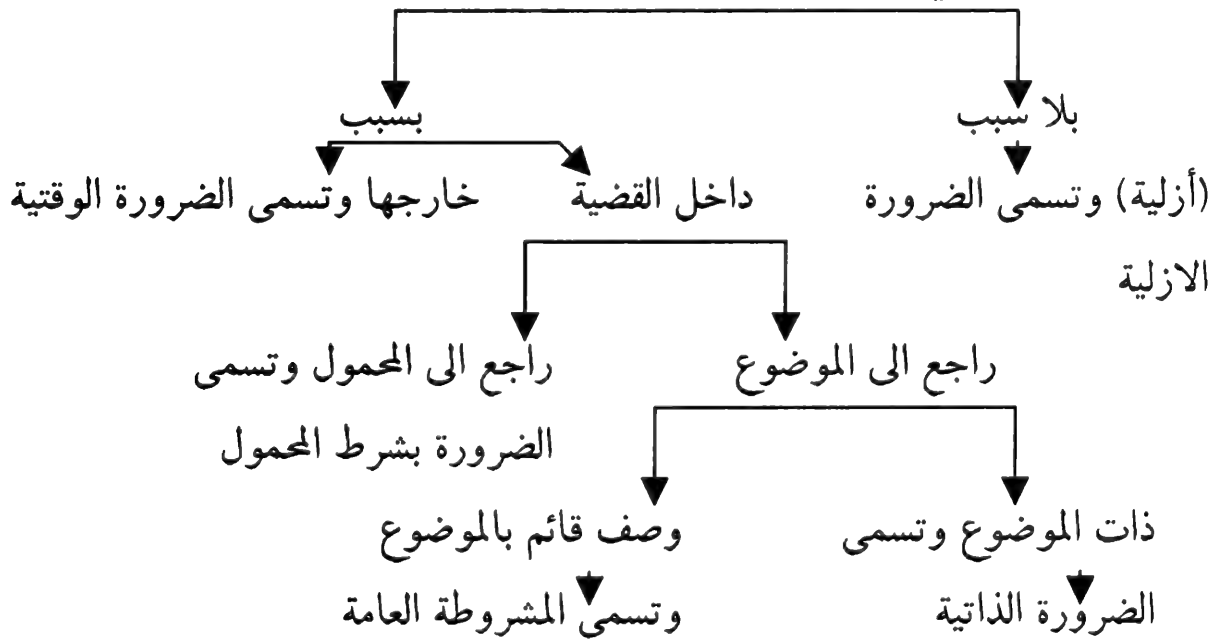
يجب أن تكون مقدمة البرهان كلية، فنقول كما بينوا: ان المحمول لو لم يكن كلياً، جاز زواله عن الموضوع في بعض الاوقات او عن بعض الافراد، فلا يحصل يقين بالمقدمة، فلا يحصل يقين بالنتيجة، هـ. فإذن المطلوب ثابت.

وقد بان من هذين الفصلين: ان المقدمة المستعملة في البرهان هي العرفية العامة^(١) بأصطلاح كتاب «القضايا» كما قيل.

قال الشيخ في الفصل الاول من المقالة الثانية من كتاب البرهان^(٢):
«وكنا إذا قلنا في كتاب القياس^(٣): إن كل (ج ب) بالضرورة، عني

١- انظر المخطط التالي ليتضح لك المقصود من العرفية العامة، فنقول: ان نسبة الضرورة

القائمة بين طرفي القضية لا تخلو بأعتبار تحققها:



ثم نقول: العرفية العامة كالمشروطة العامة إلا ان النسبة بين طرفيها هي الدوام لا الضرورة كما في المشروطة العامة، فهي إذا قسم من الدائمة، ولكن الدوام فيها مشروط ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته، مثالها: كل كاتب متحرك الاصابع دائماً ما دام كاتباً.

فتحرك الاصابع ليس دائماً ما دام الذات، ولكنه دائم ما دام عنوان (الكاتب) ثابتاً لذات الكاتب.

٢- راجع كتاب البرهان من الشفاء: ص ١٢٢.

٣- راجع كتاب القياس من الشفاء ص: ٣١.

أن كل ما يوصف بأنه (ج) كيف وصف بـ (ج) دائماً، أو بالضرورة، أو وصف به وقتاً ما، أو بالوجود غير الضروري، فهو موصوف كل وقتٍ ودائماً بأنه (ب) وان لم يوصف بأنه (ج).

وأما في هذا الكتاب فإننا إذا قلنا: كل (ج ب) بالضرورة، عني أن كل ما يوصف بأنه (ج) بالضرورة فإنه موصوف بأنه (ب)، لا، بل معنى اعم من هذا. وهو: أن كل ما يوصف بأنه (ج) فإنه ما دام موصوفاً بأنه (ج) فإنه موصوف بأنه (ب)، وان لم يكون ما دام موجود الذات. لأنّ المحمولات الضروريات ها هنا اجناس وفصول وعوارض ذاتية لازمة ولزوم هذه بالضرورة على هذه الجهة، فإنه ليس إذا وصف شيء بنوع ما يجب ان يوصف بجنسه او فصله او حده او لازم له دائماً، بل ما دام موصوفاً بذلك النوع، فإذا زال فإن حده يزول لا محالة، وكثير من فصوله يزول لا محالة. واما الجنس، فربما زال، مثلاً إذا استحال الابيض فصار مشفاً او الحلو فصار تفهاً لا طعم له، فزال حينئذ النوع وجنسه وهو الابيض واللون وزال الحلو والطعم معاً، وربما لم يزل، كما إذا استحال الاسود فصار ابيض، بطل حمل النوع ولم يبطل حمل الجنس، انتهى.

وقد بان أيضاً من جميع ما مرّ: أن القضايا الاعتبارية لا برهان عليها^(١).

١- نعم القضايا الاعتبارية لا مجرى فيها إلا للقياس الجدلي والشعري.

قال العلامة (قده) في الميزان: «المتكلمون من المسلمين وان خالفوا الفلسفة وأنكروا على أهلها أشدّ الإنكار لكن جمهورهم تلقوا المنطق بالقبول، فألفوا فيه الرسائل والكتب لما وجدوه موافقاً لطريق الاستدلال الفطري، غير أنهم أخطأوا في استعماله فجعلوا حكم الحدود الحقيقية واجزائها مطرداً في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في

القضايا الاعتبارية التي لا مجرى فيها إلا للقياس الجدلي، فتراهم يتكلمون في الموضوعات الكلامية كالحسن والقبح والثواب والعقاب والحبط، والفصل في اجناسها وفصولها وحدودها، واين هي من الحد؟! ويستدلون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع؛ وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية، ويبرهنون في أمور ترجع الى الواجب تعالى، بأنه يجب عليه كذا، ويقبح منه كذا، فيحكمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدون برهاناً، وليس بحسب الحقيقة إلا من القياس الشعري.

وبلغ الافراط في هذا الباب الى حد قال قائلهم: ان الله سبحانه أنزه ساحة من أن يدب في حكمه وفعله الاعتبار الذي حقيقته الوهم، فكل ما كونه تكويناً أو شرعه تشريعاً أمور حقيقية واقعية.

وقال آخر: ان الله سبحانه أقدر من أن يحكم بحكم ثم لا يستطيع من اقامة البرهان عليه. فالبرهان يشمل التكوينيات والتشريعات جميعاً.

الى غير ذلك من الأقاويل التي هي لعمرى من مصائب العلم وأهله، ثم الاضطراب الى وضعها والبحث عنها في المسفورات العلمية أشد مصيبة. انتهى. الميزان ج ٢٨١/٥.

أقول: أنها لحقاً من مصائب العلم وأهله، وقد رأينا من يدعي ذلك في زماننا هذا، وكم من عاقل ممن يدعي العقل الرصين من العلماء النظار يقول انه حصل على المعرفة من حيث النظر الفكري وهو غلط، وعجزه يكذبه مع صدقة.

وسنحقق رسالة الاعتباريات ليتضح لك ما قاله العلامة (قده) في الميزان، والتي بها تدفع شبهة تعدد القراءات والتي بقي حلها مستعصي على الكل إلى زمان العلامة (قده)، نعم دفعها صدر المتألهين (قده) بلباسها الفلسفي.

يقول السيد العلامة (قده) في أواخر المقالة الخامسة من اصول الفلسفة والمذهب الواقعي بعد عرض شبهة تعدد القراءات، ما نصه: «التغير المذكور في الشبهة يختص بمجموعة خاصة من الادراكات، وهي التي يكون مطابقها الخارجي من الأمور الاجتماعية

إذ لا ضرورة ولا كلية فيها، هذا.

وليعلم ايضاً انه يمكن ان يتألف برهان من مقدمات اكثرية غير دائمية وتنتج نتيجة اكثرية يقينية، كما ذكره المعلم الاول. إلا أن ذلك بوجه ما يرجع إلى الدائمي كما مر نظيره في القضية الجزئية.

التي نحن نوجدها...واما مجموعة الادراكات التي يكون مطابقتها خارج مجال الاجتماع، وهي تتصف بالوجود والتحقق مع فرض وجود الإنسان أو عدمه، ومع فرض وجود أي حي إجتماعي أو عدمه، أي أن وجود الحيوان المدرك وعدمه لا يؤثر في واقعيتها، فإن اختلاف بيئة الحياة والتربية والتلقين لا يؤدي على اختلافها. وايضاح هذه الفكرة بشكل تفصيلي يتطلب دراسة العلوم الادراكات باسلوب آخر وطريقة جديدة.. انتهت.

ودع عنك الأقاويل التي قيلت في رد نظرية الادراكات الاعتبارية، فانها اقاويل لا يستحق أن يصغي اليها، وسنذكر بطلانها في تعليقتنا على رسالة الاعتباريات إنشاء الله تعالى بعد هذا الكتاب.

وليعلم ان السيد العلامة (قده) جعل نظريته في الادراكات الاعتبارية مدخلاً يدخل من خلاله إلى القرآن الكريم (الكتاب التدويني) الذي هو خاتمة الكتب الإلهية والشرايع السماوية، وإلى الإنسان (الكتاب التكويني) الذي هو عصارة عالم الخلفة والايجاد، ولأجل هذا استحققت هذه النظرية البكر في مجال المعرفة البشرية الوقوف عندها وقفة باحث منصف يقصد الحق إن وجده.

الفصل الخامس

في ان العلم اليقيني لا يحصل

إلا من جهة العلم بالسبب في ما له سبب

يجب ان تكون مقدمة البرهان مشتملة على السبب^(١)، أي يكون العلم بها علماً عن سبب، إذا كان هناك سبب، فنقول كما بينوا: ان المحمول إذا لم يكن ثبوته للموضوع عن سبب، فهو؛ والاوجب في كون المقدمة يقينية، العلم بالسبب، وإلا فليكن مع عدم العلم بوجوده، فيمكن أن يكون معدوماً في نفس الامر مرتفعاً عنه، فيجوز ارتفاع التصديق، وقد فرض كونه يقينياً، هف. فإذاً المطلوب ثابت.

وقد بان من ذلك: أن البرهان مؤلف اما من مقدمات تعطي سبب

١- هذا الشرط لا يحتاج إليه في برهان الإن المطلق (الملازمات العامة) لأن برهان الملازمات العامة لا سبب له، لأنه انتقال من أحد المتلازمين إلى المتلازم الآخر، فحكمه حينئذ حكم البديهي، نعم يحتاج إلى الشرط المذكور في برهان اللم المطلق، وقد ذكر الشيخ الرئيس (قده) في برهان الشفاء من المقالة الاولى من الفصل الثامن في الصفحة ٨٥، ابجاث متعلقة في الفصل المذكور في غاية الأهمية لم يتعرض إليها العلامة (قده) في هذا الفصل، فليراجع.

النتيجة أو لا تعطي، والاول يسمى برهان اللّم، والثاني برهان الإن.
فالبرهان ينقسم إلى لم وإن، فلنعد إلى بيان احكام القسمين من
البرهان.

* * * *

الفصل السادس

في أحكام برهان اللم

وليكن الكلام في الشكل الاول، فنقول كما بينوا: يجب ان تكون العلة المعطاة علة الوجود^(١) لا علة التصديق^(٢) فقط، وذلك لأن كل موضوع علة لثبوت محموله على موضوع نفسه، وان لم يكن علة لوجود محموله عند موضوعه، بل علة الجميع شيء آخر ثالث. إذ المحمول على المحمول على الشيء، محمول على ذلك الشيء؛ سواء كان علة المحمول المحمول، او كان

١- مرادهم من «علة الوجود» هو كون الحد الأوسط في الواقع العيني الخارجي علة لثبوت الأكبر للأصغر، سواء أكان علة للحد الأكبر في نفسه أم لا، والكلام في مقام الثبوت، وبهذا لا يعطي برهان الإن بجميع أقسامه العلة في الوجود، لأن الانتقال فيه بعد ادراك الملازمة من المعلول الى العلة أو من المعلول الى المعلول، ويسمى الأول الإن الدليل، والثاني برهان الإن على الاطلاق أو برهان الملازمات العامة.

٢- ومرادهم من «علة التصديق» هو كون الحد الأوسط في الذهن يفيد المستدل العلم بثبوت الأكبر للأصغر، والكلام في مقام الإثبات، ويسمى بهذه المناسبة الحد الأوسط بالواسطة في الإثبات، وعليّة الحد الأوسط لثبوت الأكبر في الأصغر وظهوره فيه في مرتبة الذهن مشترك بين جميع الاقسام المتصورة التي تنشأها الملازمة بين الطرفين في الواقع العيني الخارجي.

شيء آخر هو العلة. وهذا المعنى لا يخلو عنه برهان او قياس. فبرهان اللم يعطي علة التصديق والوجود جميعاً، وبرهان الإن يعطي علة التصديق فقط. ثم نقول كما ذكرنا: ان هذه العلة يجب ان تكون علة تامة؛ إذ لو كانت ناقصة لم يجب بوجودها وجود المطلوب، فلا يحصل يقين، هف. وقد بان منه: أن برهان اللم السالب يكفي فيه وضع العلة الناقصة؛ إذ ارتفاعها - أي ارتفاع مجموع العلة - يوجب ضرورة ارتفاع المطلوب. ثم نقول كما ذكرنا: ان هذه العلة يجب ان تكون علة لوجود المحمول للموضوع، لا لوجوده في نفسه^(١)، وذلك لأن الوجود في نفسه^(٢) والوجود لغيره معنيان اثنان، كما بيّن في الفلسفة الاولى. وكما أن من الممكن ان يتفارقا في ذاتهما، فمن الممكن ان يتفارقا من حيث علتتهما، فلو كان الموضوع علة وجود المحمول في نفسه، ولم يكن علة لوجوده لموضوع آخر، لم يكن ثبوت المحمول لموضوع الموضوع ضرورياً، كثبوته للموضوع، فلم يكن بالمطلوب يقين؛ هف.

مثال ذلك: ان النار مثلاً تحرق الحطب بالحركة والمماسّة؛ فالحركة والمماسّة معلولة للنار وعلة لوجود الاحتراق للنار، وليست علة لوجود

١- الظاهر ان المراد من الوجود في نفسه هو الوجود لنفسه، لأن الوجود لنفسه والوجود لغيره كلاهما مندرجان تحت الوجود في نفسه، فلا معنى لأن يجعل الوجود في نفسه في عرض الوجود لغيره.

٢- أي الوجود لنفسه.

الاحتراق في نفسه، بل علة ذلك النار أيضاً^{(١)(٢)}.

١- وهذا المثال ذكره الشيخ الرئيس (قده) في كتاب البرهان في الفصل السابع من المقالة الأولى، وهذا أصل يتبين به معنى «الواسطة في الفيض» الذي يعتقدون به أصحاب المذهب الحق مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) والذي يعطي معنى «مَنْ يظهر الحق في الخلق»، وهو أصل يشكل العمود الفقري عند أصحاب المدرسة المتعالية التي شيد أركانها المتأله صدر المتألهين (قده) ومن قبله الفارابي، والمدرسة المعرفية التي أسس جذورها محي الدين بن عربي في كتابيه العظيمين فصوص الحكم والفتوحات المكية، والذي يقول عنهما ما نصه: «فوالله ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني، أو نفث روحاني في روع كياني، هذه جملة الأمر، مع كوننا لسنا برسل، مشرعين ولا أنبياء مكلفين، فان رسالة التشريع ونبوة التكليف قد انقطعت عند رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فلا رسول بعده ولا نبي يشرّع ولا يكلف، وإنما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرعه على ألسنة رسله وأنبيائه عليهم سلام الله، وما خطه وكتبه في لوح الوجود من حروف العالم وكلمات الحق، فالتنزيل لا ينتهي، بل هو دائم دنيا وآخره» انتهى. الفتوحات المكية: ج ٣/٤٥٦.

وقد حققنا هذا المطلب بتمامية في كتابنا نظرية المعرفة (مخطوط).

٢- قد اتضح مما تقدم ان شرائط يقينية البرهان اللّم المطلق ثلاثة أمور:

الأول: ان يكون الحد الأوسط علة لظهور الأكبر للاصغر، سواء أكان علة للأكبر في نفسه أم لا.

الثاني: أن يكون معلوماً وبيناً وواضحاً.

الثالث: أن يكون علة تامة أو الجزء الأخير من العلة.

ثم اردف الشيخ الرئيس (قده) هذه الشرائط الثلاثة، بشرط آخر ذكره في فصل مستقل تحت عنوان «في ان العلم اليقيني بكل ما له سبب من جهة سببه» وذكر فيه ابحاث في غاية الدقة يكشف فيها كيفية حصول المغالطات التي دائماً ما تحصل ممن

وقد بان من ذلك: أن العلة يجب ان تكون وسطاً في القياس.
 وقد بان من هيهنا: ان برهان الان لو كان فيه علة فإنما هي الاكبر.
 ثم نقول كما بينوا: ان نتيجة برهان اللم إذا جعلت كبرى لبرهان آخر،
 صار برهان لم أيضاً؛ وذلك لأن العلة لوجود امر لآخر علة بعينها لوجوده
 لكل ما يوجد له الآخر، لكن بواسطته، فإذا كان في النتيجة الاكبر موجوداً،
 فتلك العلة بعينها، علة لثبوت الاكبر للأصغر الثاني، الذي وجد له الاصغر
 الاول، لكن بواسطة الاصغر الاول^(١).

لا خوض له في المسائل المنطقية، ولا متسلح بالاصول العقلية. (يراجع برهان
 الشفاء/المقالة الاولى / الفصل الثامن/ص ٨٥).

١- هذا الحكم أصل مسألة مطروحة في منطق البرهان، ومفاده: انه متى تكون العلة
 البعيدة منتجة لليقين ومتى لا تكون.

أقول: مرة نريد أن نصل إلى (كل جـ أ) من الطريق التالي:

كل جـ ب × كل ب أ = كل جـ أ.

وأخرى نريد ان نصل إلى كل جـ أ من الطريق التالي:

كل جـ ب × كل ب د = كل جـ د.

كل جـ د × كل د أ = كل جـ أ.

وكان في المورد الأول نسبة (ب) إلى (أ) علة بعيدة، وفي المورد الثاني نسبة (د) إلى (أ)
 علة بعيدة أيضاً، ولكن الحكم المذكور يريد أن يقول المورد الثاني فقط هو المنتج
 لليقين دون المورد الأول، وذلك:

ان (د) وان كان علة بعيدة لـ (أ) إلا أنه لما كان (ب) إلى (د) علة قريبة، كانت نسبة (د)
 إلى (أ) مبيّنة، فينتج اليقين.

واما في المورد الأول فإن نسبة (ب) إلى (أ) لما كانت بعيدة لم تكن مبيّنة، فلا تنتج اليقين.

الفصل السابع

في احكام برهان الإن

وليكن الكلام في الشكل الاول. فنقول كما ذكرنا: ان برهان الإن
يحتمل بحسب القسمة ان يكون عن مقدمات لا سبب لها او عن مقدمات لها
سبب؛ وعلى الثاني، اما ان يكون الاكبر علّة للأوسط، او هما معاً معلولين
لعلّة ثالثة؛ والاوّل يسمى عند جمهور المنطقيين دليلاً^(١)، والثاني برهان ان

ومثاله: كلّ إنسان ناطق (مقدمة صغرى).

كلّ ناطق متعجب (مقدمة كبرى).

النتيجة: كلّ إنسان متعجب.

ثم نقول: كلّ كاتب إنسان (مقدمة صغرى).

كلّ إنسان متعجب (مقدمة كبرى).

والنتيجة: كلّ ناطق متعجب.

فتحصل: ان العلة البعيدة إذا كانت مبيّنة في قياس سابق عليها، فلا مانع ان تكون هناك
سببية بين الاوسط والاكبر، ولكن بالواسطة.

واما إذا لم تكن مبيّنة بقياس سابق فلا تكون عليّة الاوسط للأكبر مشخصّة ومبيّنة،
فحينئذ يختل معها شرط قياس اللّم المطلق الذي تقدم ذكره فلا تنتج يقيناً.

١- ووجه التسمية لأجل ان المعلول يدلّك على وجود العلة ويبينها، لا يشخصها.

مطلق^(١).

ثم نقول كما بينوا: ان الدليل لا يفيد يقيناً بنفسه. وليكن (ج ب)، (ب) (أ) و(أ) علة لـ (ب)، وذلك لأن (أ) حيث كان علة لـ (ب) كان ضرورة (ج ب) متأخرة عن (ج ب) وضرورة (ج ب) المطلوب متأخرة عن ضرورة (ج ب) الصغرى، فاليقين بـ (ج ب) متأخرة عن اليقين بـ (ج ب)، هذا دور؛ فإذا كان المطلوب ثابتاً.

ثم نقول كما بينوا: ان البرهان الذي اوسطه واكبره معلولاً معاً لشيء ثالث، لا يفيد يقيناً بنفسه؛ وليكن (ج ب)، (ب أ) و (ب و أ) معاً معلولين لشيء ثالث وهو (د) وذلك لأن ضرورة (ب أ) متوقفة على ضرورة (ب د) وعند ضرورة (ب د) تثبت ضرورة (ج ب)، (ب أ) معاً في مرتبة واحد معاً، وكذلك اليقين بهما، وقد فرض ان اليقين بـ (ب أ) متقدم على اليقين بـ (ج ب)، هف.

وقد بان من ههنا: ان القياس من احد المضافين او المتلازمين، وبالجملة كل شيئين كان العلم بهما واحداً على الآخر، ليس يفيد اليقين. وقد بان أيضاً: أن القياس الذي اكبره علة لأوسطه او هما معلولاً علة

١- ومرداه من الثاني، الأول من أصل القسمة، أي ان يكون القياس من مقدمات لا سبب لها؛ لأن القسم الثالث المذكور وهو ما إذا كان الاكبر والأوسط معاً معلولين لعلة ثالثة، فإن هذا القسم لا يسمى قياساً، فضلاً عن ان يسمى برهاناً لأن الاكبر فيه الحد إلى الاوسط لا يخلو اما ان يكون عينه أو يكون لازماً بيناً له، وعلى كلا الفرضين ينتفي الغرض الموضوع له القياس فلا يسمى حينئذ القياس في مورده قياساً.

ثالثة، ليس برهان البته؛ إذ لا يفيد اليقين. وان برهان الان يجب ان يتألف من مقدمات لا سبب فيها.

قال الشيخ في الفصل الثامن من المقالة الأولى من كتاب البرهان: «فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب بل لذاته، لكنه ليس بين الوجود له، والأوسط كذلك للأصغر، إلا أنه بين الوجود للأصغر، ثم الأكبر بين الوجود للأوسط، فينعقد برهان يقيني، ويكون برهان إن، ليس برهان لم» انتهى.

ثم اقول: حيث أن القياس المطلق ينقسم إلى اقتراني واستثنائي، والقضية المنفصلة محللة بوجه إلى المتصلة، وفي الشرطيات شكل اول يرجع اليه بقية الاشكال، كالحمليات، أمكن ان يقع في اقسام الاقتراني برهان لم وإن.

واما القياس الاستثنائي، فإما المؤلف من متصلة واستثناء، فحيث كان وضع العلة علة لوضع المعلول ورفعها لرفعه. فمن الممكن ان يقع فيه برهان لم، فإن كان فيه علة، والبرهان برهان لم، وجب ان تكون هي المقدم لو استثنى الوضع، والتالي لو استثنى الرفع^(١).

مثال ذلك، قولنا: كلما كانت العلة موجودة فالمعلول موجود، لكن العلة موجودة، ينتج فالمعلول موجود.

قولنا: كلما كان المعلول موجوداً كانت العلة موجودة، لكن العلة ليست موجودة، ينتج فالمعلول ليس بموجود.

واما القياس الاستثنائي المؤلف من منفصلة وحملية، فحيث كانت

١- ب: أو استثنى الرفع بدل لو استثنى الرفع.

المنفصلة محللة إلى المتصلة يتبين بذلك حكمه، فكلما استثنى وضع لانتاج رفع وجب أن يكون الوضع علة؛ والرفع نقيض المعلول؛ او الوضع هو نقيض والرفع هو المعلول. وكلما استثنى رفع لانتاج وضع، فإن كان الرفع هو العلة فالوضع نقيض المعلول، وان كان الرفع نقيض العلة فالوضع هو المعلول.

مثال ذلك من المنفصلة الحقيقية: اما ان تكون العلة موجودة واما ان يكون المعلول معدوماً، لكن العلة موجودة، فالمعلول موجوداً، ولكن العلة ليست بموجودة، فالمعلول معدوم.

وقولنا: اما ان يكون المعلول موجوداً او تكون العلة معدومة، لكن العلة معدومة، فالمعلول ليس بموجود. ولكن العلة موجودة، فالمعلول موجود. فتبين من جميع ذلك: أن برهان اللم كما يقع في الاقتراحي الحملي والشرطي، كذلك يقع في الاستثنائي.

واما برهان الإن، فهو ايضاً يقع في القياس الاستثنائي كما يقع في القياس الاقتراحي، بل يزيد الاستثنائي، أن الدليل يوجب فيه اليقين دون الاقتراحي.

مثاله: كما كان المعلول موجوداً فعلته موجودة، لكنه موجود، وجهه ظاهر.

تمت المقالة الثانية

المقالة الثالثة
من كتاب البرهان
وفيه ثلاث فصول



الفصل الاول

في الغرض من هذه المقالة

قد مر في الفصل الاول من المقالة الاولى، أن للقياس البرهاني ثلاثة اقسام من الاحوال. وأن ثالثتها: أن القياس البرهاني في أي الاحوال والمواضع يفيد اليقين، وفي ايها لا يفيد، اعني شرائط البرهان من حيث وقوعه في موضع موضع وعلم علم؛ وهذه المقالة هي التي نبين فيها هذه الاحوال.

فنبين أولاً في فصل:

- [مسألة ١]: حقيقة العلم البرهاني من حيث هو كذلك، إذ هو المحري بالبيان؛ واما غيره فلا برهان فيه حقيقة كما عرفت في المقالة الثانية.
- [مسألة ٢]: وأن كل علم فله مباد تصويرية وتصديقية خارجة عنه.
- [مسألة ٣]: وأن المبادئ تنقسم إلى بينة وغير بينة.
- [مسألة ٤]: وأن موضوع المسألة اما مساو لموضوع العلم، واما اخص، واما نوع منه، أو جزء، أو غير ذلك.
- [مسألة ٥]: وأن المطالب في المسألة ثلاثة: مطلب ما، ومطلب هل، ومطلب لم.

[مسألة ٦]: وان بينها ترتيباً.

[مسألة ٧]: وأنّ المبادئ يستحيل بيانها في نفس العلم بل توضع من غير بيان.

[مسألة ٨]: وأنّ المبادئ قد يوضع حدها ووجودها معاً، وقد يوضع أحدهما.

ويتبين بذلك كله.

[مسألة ٩]: أنّ في كل علم موضوعاً أول.

[مسألة ١٠]: وايضاً أنّ محمولات العلوم عوارض ذاتية لموضوعاتها.

[مسألة ١١]: وايضاً أنّ العلوم منتهية إلى علم أول.

[مسألة ١٢]: وايضاً أنّ بقية العلوم انما يقام فيها البراهين الشرطية.

[مسألة ١٣]: وايضاً أنّ أجزاء العلوم ثلاثة: موضوعات ومحمولات

ومبادئ.

[مسألة ١٤]: وايضاً أنّ كل برهان لا يتم مع قياس استثنائي.

[مسألة ١٥]: وايضاً أنّ موضوع المسألة إذا كانت أخص من موضوع

العلم لم يكن بد هناك من قسمة ما.

[مسألة ١٦]: وايضاً أنّ العلم الالهي لا يتوقف على شيء من العلوم

الجزئية، بل الامر بالعكس.

[مسألة ١٧]: وايضاً أنّ العلم الجزئي يمتنع أن يعطي اللّم في العلم

الكلي.

ثم نبين في فصل:

[مسألة ١]: أنّ العلوم قد تختلف بالعموم والخصوص والتباين، وأنّها

ربما تشاركت في بعض المسائل.

[مسألة ٢]: وأنّ الاوساط المستعملة في براهين العلم اما أن تكون مساوية لموضوعه، أو مأخوذة على وجه تساويه.

[مسألة ٣]: وأنّ البرهان قد ينقل من علم إلى علم وكيفيته. ويتبين بذلك:

[مسألة ٤]: أنّ المسائل العامة في العلم الأعم المتوسطة في براهين العلم الأخص، إذا أخذت مخصصة، فهي مسائل بعينها من الأخص، وعند ذلك نختتم المقالة إن شاء الله تعالى.

الفصل الثاني

في حقيقة العلوم البرهانية

وأجزائها وأحكامها من حيث هي علوم برهانية

أقول: إن القضية البرهانية حيث أن محمولها عرض ذاتي لموضوعها، والعرض الذاتي لا يستغني في تصويره عن تصور موضوعه، أي أن موضوعه أو مقومه مأخوذ في حده، أو هو مأخوذ في حد الموضوع، فما يعرض المحمول بحيث لا يستغني في تصويره وعروضه عن الموضوع فهو عارض ذاتي بعينه للموضوع، وكذلك المحمول على محمول المحمول وهكذا، وكذلك الأمر في جانب الموضوع؛ هذا.

وحيث أن العرض الذاتي قد يكون أخص من موضوعه، أي يكون محمولاً على حصة من الموضوع، كما عرفت؛ فهو مع عوارض ساير المحصص على سبيل التردد عارض ذاتي لتمام الموضوع المساوي. فهناك قضايا موضوع بعضها أو مجموع عدة منها عارض ذاتي لمحمول الاخرى، وتنتهي من فوق إلى قضية لا يكون محمول محمولها لو كان عارضاً ذاتياً لموضوع موضوعها، ومن تحت إلى قضية لا يكون محمول محمولها لو كان عارضاً ذاتياً

لموضوعها^(١)، كما مر في الفصل الثالث من المقالة الاولى؛ وهذا هو الذي نسميه علماً.

وقد بان بذلك: أن في كل علم موضوعاً أول، يكون جميع محمولات العلم عوارض ذاتية له، وهذا هو الذي أراده المعلم الاول في حكمه بوجوب كون البرهان على المسألة من امور مناسبة للعلم، وأنه لولا ذلك لم يحصل يقين.

نعم ربما يستراح إلى ذلك عند^(٢) إعواز البرهان من امور مناسبة، ويتفق في العلوم المتباينة كثيراً، فيكون القياس برهاناً في نفسه، غير برهان في ذلك العلم، هذا.

وظهر ايضاً: أن المحمول الأعم من موضوع العلم أو العارض له لأمر مساوٍ^(٣)، خارجان عن العلم جميعاً.

وقد بان ايضاً: أن البراهين المستعملة في علم ما، يجب أن تثبت عوارض ذاتية لموضوعه.

وقد بان ايضاً: أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، أي أن النسبة بين العلوم بنسبة ما بين الموضوعات. ويسمى العلم إذا كان أعم كلياً وعالياً وأشرفاً، والأخص جزئياً وسافلاً وأخساً.

وقد بان ايضاً: أن العلوم يجب أن تنتهي إلى علم أعم يبحث عن أعم

١- ب: «من قوله ومن تحت.... إلى قوله لموضوعها» ساقطة في نسخة ب.

٢- ب: عن بدل عند.

٣- أ: او العارض الغريب له بدل العارض له لأمر مساوٍ.

الأشياء، وهو العلم الالهي الباحث عن احوال «الموجود من حيث هو موجود» وغيره تحته.

وقد بان من هذا: أن جميع العلوم الجزئية أئما تقيم بالحقيقة براهين شرطية، لأنها على تقدير وجود المبادئ وصدقها.

ثم أقول: حيث أن كل مسألة علمية لا يجب ان تكون ضرورية، وكذلك كل مسألة نظرية لا يمكن أن تبين من قضية سابقة عليها متوسطة من نفس العلم، بل ربما بينت بقضية أخرى موضوعها خارج عن موضوع العلم، اما أعم، أو مساو معه، وكذلك القول في الحد، فبعض العلوم تحتاج إلى تصورات وتصديقات خارجة عن نفسه، وتسمى المبادئ التصورية والتصديقية.

وقد بان من ذلك وما مر، معنى ما ذكره: أن أجزاء العلوم ثلاثة: الموضوعات، والمسائل وهي المحمولات المثبتة، والمبادئ.

ثم أن المبادئ إما بينة بنفسها وإما نظرية، والمبادئ البينة تسمى علوماً متعارفة، وأقدم الجميع هو قولنا: إن السلب والايجاب لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً، لرجوع كل نظري وضروري اليه، ولذلك لا يذكر صريحاً في برهان^(١)، كما أن شكل القياس لا يذكر صريحاً إلا في مخاطبة معاند.

١- وهذه نكتة تشكل العمود الفقري عند أصحاب المنهج البرهاني، وهي الأساس في حصول المعرفة اليقينية في كل برهان، ولأجل ذلك قلنا ان سنخ المعرفة بها هو من سنخ المعرفة الحضورية لا الحسولية.

وهذا هو الذي أوجب انتقال صدرا في فلسفته المتعالية إلى مبناه القائل: «إن العلم الحسولي علم حضوري في الحقيقة». وفرّع عليها نظرية الإنشاء (الإبداع) وقد

وقد بان من ذلك: أن شيئاً من البراهين لا يتم من غير إستثناء، وهو القياس المشتمل على أول الأوائل.

واما المبادئ النظرية فتبين في موضع آخر، أي علم آخر؛ وإنما توضع في العلم التي هي مباد له وضعاً على سبيل التسليم؛ فإن كان إستعماله مع إستنكار مع المتعلم سميت «مصادر» وإلا ف «اصولاً موضوعة»، هذا. واما لم ذلك، فيسيجيء.

ونعود إلى تفصيل أجزاء العلوم فنقول كما ذكرنا: ان موضوعات المسائل أما أن تكون عين موضوع العلم، أو عارضاً ذاتياً له، أو نوعاً له، أو جزءاً له بما أنه جزء. فما كان مساوياً معه فهو، وان كان أخص فهو بنفسه عارض ذاتي لخصه من الموضوع. وحيث كان من الواجب المساواة ليكون ذاتياً، فلا بد من عوارض ذاتية للخصص الأخرى حتى يكون المردد بين الجميع ذاتياً لنفس الموضوع.

وقد بان من ههنا: أنه في مثل ذلك لابد من قسمة للموضوع، وفي الجميع من العارض والنوع والجزء لابد من محمول لا يستغنى عند تصور موضوعه عن تصور الموضوع الأول.

ثم نقول كما ذكرنا: أن المسائل، وهي المحمولات المثبتة في العلوم لموضوعاتها أو نفس القضايا المذكورة، حيث أنها في بيانها بنفسها أو تبينها بالبرهان تحتاج إلى يقين، فهي مما يسأل عنها ويطلب، والمطلب اما عن

ماهيتها أو عن وجودها في نفسه أو لغيره هذه جملتها.

وتفصيل المطالب كثيرة بكثرة أصناف السؤال، مثل مطلب ما وهل ولم وأي وأين ومتى ومن، لكن الأصول ثلاثة: "مطلب ما"، "ومطلب هل"، "ومطلب لم"؛ وكل واحد من الثلاثة على قسمين.

"فمطلب ما" على قسمين:

أحدهما: "ما الشارحة"، ويسئل بها عن معنى اللفظ بحسب الوضع.

والثاني: "ما الحقيقية"، ويسئل بها عن ماهية الشيء.

"ومطلب هل" قسمان:

أحدهما: "هل البسيطة"، ويسئل بها عن وجود الشيء.

والثاني: "هل المركبة"، ويسئل بها عن وجود شيء لشيء.

"ومطلب لم" قسمان:

أحدهما: "لم الثبوت"، ويسئل بها عن علة الوجود في نفس الأمر.

والثاني: "لم الاثبات"، ويسئل بها عن علة التصديق.

ووجه الرجوع إلى الثلاثة ظاهر مما مر.

ثم أن مطلب "ما الشارحة" متقدمة على مطلب "هل"، إذ لو لم يعرف معنى اللفظ، لا يسئل عن وجوده بوجه.

ومطلب "هل البسيطة" متقدمة على مطلب "ما الحقيقية"، إذ ما لا وجود له، لا ماهية له؛ وهو ظاهر، وسيجيء بيانه أيضاً في الفصل الأول من المقالة الرابعة.

فالحمد قبل إثبات الوجود "شرح إسم". ومطلب "ما الحقيقية" متقدمة على مطلب "هل المركبة"، إذ ما يعلم الشيء حقيقة، لم يطلب وجود شيء له،

واحكامه.

وأما مطلب "لم" مطلقاً فمتقدمة مطلب "هل" مطلقاً بوجه؛ وذلك لأنه لولا علة التصديق لم يقع تصديق بوجود مطلوب؛ ومتأخرة من وجه، وذلك لأن طلب العلة في الوجود أئماً يكون بعد الوجود.

ومن هنا يظهر: أن مطلب "لم الاثبات" متقدمة على مطلب "لم الثبوت"، وربما يجتمعان معاً كما في برهان اللم، وربما يفترقان كما إذا علم حكم بضرورة حس أو غير ذلك، ثم طلب علته، فالبرهان المفيد لذلك يفيد علة الوجود فقط.

ثم نقول كما ذكرنا: ان المبادئ حيث كانت متوقفة عليها التصديق امتنع ان يطلب إثباتها في نفس العلم بل يوضع فيه وضعاً كما مر ذكره؛ ولا في علم اخص منه موضوعاً إلا على وجه غير دائر، بل في علم أعم منه. ثم ان المبدأ من الجائز أن يكون مبدأً لبعض المسائل، أو لجميعها.

وإذا كان مبدأً لبعضها فما يتوقف عليه هو ذلك البعض، فمن الجائز أن يكون هذا القسم من مسائل العلم. وحيث فيتين في نفس العلم، ولا يوضع له "هلية" في المبادئ، بل انما يوضع "ماهيته الحقيقية" مثل موضوعات سائر المبادئ. واما القضايا بما هي قضايا، فلا ماهية لها بل انما يوضع وجودها.

فتبين: أن من المبادئ ما يوضع في العلم حده ووجوده معاً.

ومنها: ما يوضع حده فقط، ومنها: ما يوضع وجوده فقط.

وقد بان مما مر: أن العلم الالهي لا يتوقف على شيء من العلوم

السالفة، بل هو الذي يعطي حدود الجميع ومقدمات براهينها.

نعم يكن أخذ مبدءٍ ما من بعض العلوم التي تحته لبيان بعض مسائلها، وإعطاء التصديق. كما أنهم يأخذون مقدّمات من الهيئة المتوقفة على الحساب والهندسة والمناظر لبيان حال العلويات؛ ومقدّمات طبيعية وهندسية في بحث الهيولى والصورة وإبطال الجزء، لكننا إذا وضعنا العلل فيما لبرهان اللّم فيه مدخل، واخذ الجميع على حسب ما هي عليه في نفس الامر، وجب ان يترتب العلوم على حسب الأعم فالأعم، لأنّ حمل العام أقدم من حمل الخاص، وعلة الأعم يجب ان تكون أعم.

وقد بان من ههنا: أنّ العلم الجزئي يمتنع أن يعطي اللّم في العلم الكلي.



الفصل الثالث

في اختلاف العلوم وتشاركها

ونقل البرهان من علم إلى علم

فنقول كما بينوا: قد عرفت أنّ العلوم يمكن أن تختلف بالعموم والخصوص والتباين، والأمر على ذلك في نفس الأمر لوجود هذا الاختلاف بين الأشياء في إنفسها.

ثم أنّ من الممكن أن يتحيث شيء واحد بحيثيتين، يكون محموله بأحديهما من عوارض - ما هو أعم منه - الذاتية دون الأخرى، كما أنّ الإنسان من حيث يعرضه الوجود، هو ومحموله من عوارض «الوجود من حيث هو وجود»، ومن حيث يعرضه الانفعال المزاجي ليس محموله من عوارض الوجود المطلق.

وأيضاً، كل قضية كلية تتحل إلى قضايا جزئية من جزئيات المحمول، المحمولة على جزئيات الموضوع؛ كما مر في الفصل الثاني من المقالة الثانية. وقد بان بذلك: أنّ المسائل العامة في العلم الأعم المتوسطة في العلم الأخص هي بعينها مسائل في العلم الأخص إذا اخذت جزئية.

وتبين من جميع ذلك: أنّه يمكن أن يشترك علما أعم وأخص في بعض

المسائل، كما أن الفلكيات والبسائط العنصرية يبحث عنها العلم الالهي في البحث عن ترتيب الوجود، والعلم الطبيعي في فن السماء والعالم، وعلم الهيئة. ثم اقول: إن الوسط المأخوذ في المسألة عند اقامة البرهان عليه، إما أن يكون مساوياً لموضوع العلم، الذي هو بالحقيقة أصغر، أو يكون أعم أو أخص في نفسه؛ فإن كان مساوياً فإن احتاج إلى وسط آخر مساو، وهكذا حتى ينتهي إلى وسط مساو ضروري الثبوت، كان الجميع مسائل من ذلك العلم بالضرورة؛ وان لم يتسلسل المساويات انتهى إلى أعم أو أخص كالقسمين الآخرين، كما هو الغالب والاعم من موضوع العلم لابد ان يتخصص به، حتى يكون مساوياً وذاتياً بالضرورة. كالسواد للغراب وهو أعم، فيتخصص بالسواد الذي تقتضيه الطبيعة الغرابية.

والأخص من موضوع العلم، لابد ان يكون مساوياً لموضوع المسألة مثلاً، ويكون هو مع غيره بالترديد مساوياً لموضوع العلم، ويكون الكلام فيه كالكلام في المساوي.

ثم نقول كما ذكرنا: ان الوسط الأعم يجب أن يعرض لموضوع أعم، فيكون مسألة علم أعم. وعند إقامة البرهان على مسألة في علم إخص يؤخذ ثم يتخصص حتى يساوي الموضوع؛ وحينئذ فإن أحيل بيان الصغرى او الكبرى مثلاً إلى العلم الأعم كانت المقدمة اصلاً موضوعاً ويقال له: نقل البرهان من علم إلى علم.

وان بينت بالبيان التام، فمقدماته لا محالة مقدمات مخصصة من العلم الأعم، بحيث لو الغي التخصص عن المقدمات كان البرهان بعينه برهاناً في العلم الاعم على مسألة منه؛ لأن كل حكم كلي على موضوع كلي، ينحل

إلى احكام جزئية على جزئيات الموضوع، كما مر، ويقال لهذا ايضاً: نقل البرهان من علم إلى علم.

مثال ذلك: المقدمات المأخوذة من علم الهندسة لبيان أحوال زاوية البصر، بحيث لو ازيلت الخصوصية كان برهاناً هندسياً محضاً على مسألة هندسية محضة؛ هذا. وكيف كان، يجب ان يكون العلم المنقول اليه البرهان تحت العلم المنقول عنه للعموم^(١).

تمت المقالة الثالثة، والحمد لله

١- وهذه المسألة المبحوث عنها في المقام والتي تسمى بـ (نقل البرهان) كثر احتياجها في الازمنة السابقة بسبب اشتغالهم في علوم كثيرة، لها اشتراك مع بعضها في تحقيق المسائل العقلية اليقينية، وقد تُجنب في زماننا الخوض في اكثر تلك العلوم التي استفيد منها في مسألة (نقل البرهان)، فقلت الحاجة اليها في زماننا هذا عند الاشتغال بالعلوم العقلية.

المقالة الرابعة من كتاب البرهان

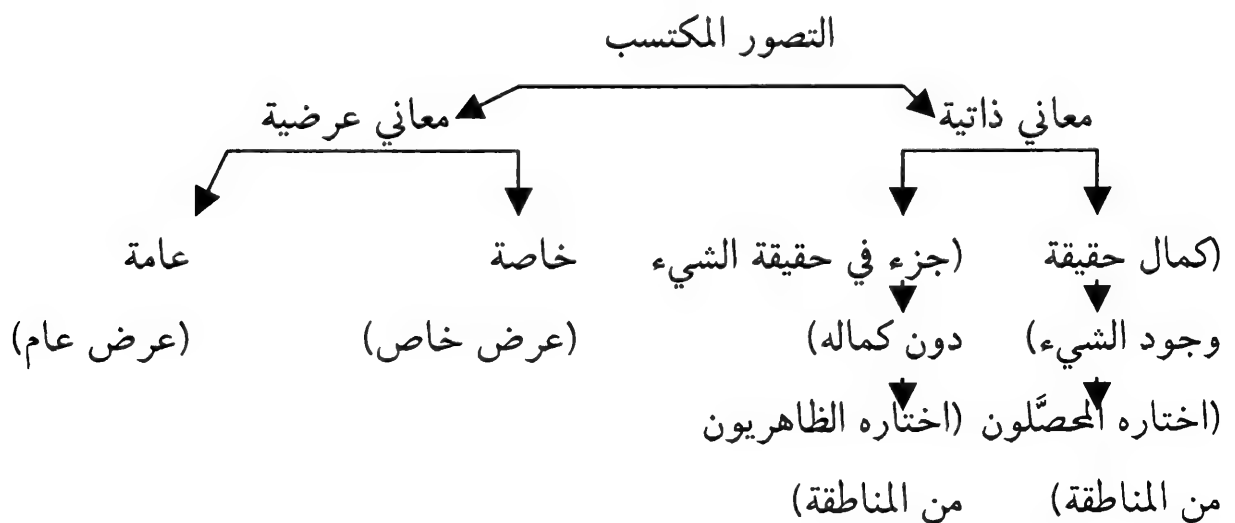
ويبحث فيها عن الحد
وفيه أربع فصول

الفصل الاول

في الغرض من هذه المقالة

قد مر في أول الكتاب أن القول الذي يوجب تصور المطلوب، أعني المعرف، قد يوجب تصويره بأمر ذاتي له، وقد يوجبه بأمر خارج عنه، والموجب بأمر ذاتي له، إما أن يوجب بتمام الذات أو ببعضه. والموجب تصويره بتمام الذات يسمى حداً تاماً، والباقي إما حداً ناقصاً إن أوجب التصور ببعض الذات، أو رسماً تاماً إن كان مركباً من ذاتي وخارج عرضي، أو رسماً ناقصاً إن اقتصر على العرضيات فقط^(١).

١- المخططان التاليان يوضحان لك ما يرتبط بالتصور المكتسب، وأقسامه المتصورة:



والغرض من هذه المقالة بيان الاحوال العارضة للحد التام من حيث هو حد تام.

فنبين فيها في فصل:

[مسألة ١]: أن الماهية لها معنيان:

أحدهما: المقول في جواب «ماهو» وهي التي للمهيات الحقيقية.

وثانيهما^(١): «ما به الشيء هو هو»؛ وهذا موجود لكل شيء دون

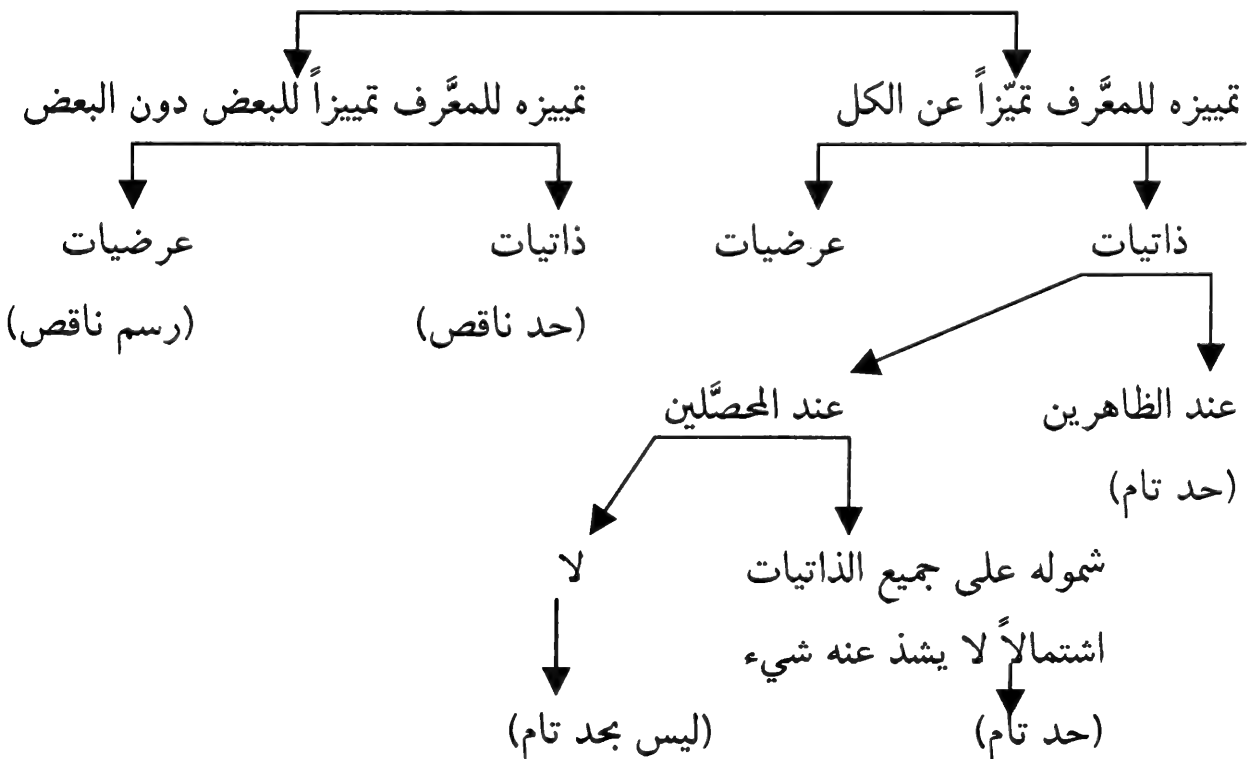
الأول.

[مسألة ٢]: ويتبين بهذا، ان لا ماهية لما لا وجود له.

[مسألة ٣]: وأيضاً أن لا حد لغير المهيات الحقيقية.

ب) المخطط التالي يوضح لك جميع الاقسام المتصورة في التعريف:

القول المفصل المتسعمل في تمييز الشيء وتعريفه



١- وثانيهما غير موجودة في كلا النسختين.

[مسألة ٤]: وأيضاً، أنّ الحد منعكس على المحدود.

[مسألة ٥]: وأيضاً، أنّ شيئاً واحداً لا يكون له أكثر من حد واحد.

ثم نبين في فصل:

[مسألة ١]: أنّ التصور مثل التصديق، ينقسم إلى ضروري ونظري

ينتهي إلى الضروري.

[مسألة ٢]: وأنّ للحد من حيث لفظه ومعناه شروطاً.

[مسألة ٣]: وأنّ الحد قد يكون حداً حقيقياً، وقد يكون حداً منطقيّاً.

[مسألة ٤]: ويبيّن به معنى ما قيل: إنّ لا حد للمهيات البسيطة.

ثم نبين في فصل:

[مسألة ١]: مناسبة الحد والبرهان.

[مسألة ٢]: وأنّ الحد قد يزيد على المحدود.

[مسألة ٣]: وأنّ الحد لا يكتسب ببرهان.

[مسألة ٤]: ويتبين بذلك، أنّ أجزاء الحد أيضاً لا يكتسب ببرهان.

[مسألة ٥]: وأيضاً، أنّ الذي لا يكتسب هو حمل الجزء، لا جزئية

الجزء، وكذا في الحد.

[مسألة ٦]: وأيضاً، أنّ أجزاء الحدود المنطقية يمكن أن تكتسب

بالبرهان، وعند ذلك نختم المقالة إن شاء الله.

الفصل الثاني

في معنى الحد

أقول: إنَّ هذه الامور الموجودة في الخارج، التي يترتب على كل منها أحكام وآثار خاصة، مثل الإنسان والنخيل، في كل واحد منها معنى به يكون هو، ما هو مثل الحيوانية والنطق مثلاً في الإنسان^(١)، فلو ارتفع شيء منها زال ذلك الشيء عن كونه ذلك الشيء بالضرورة^(٢).

ثم أنا نعلم بالضرورة أو ببرهان يقيني، أن ذلك الشيء يوجد ويعدم، ويكون في الخارج وفي الذهن. وذلك المعنى هو هو، اعني أنه لا يسلب عن نفسه عند فرض نفسه. وهذا حكم ضروري في نفس الامر. فينتج: أن الوجود وغيره خارج عما به الشيء هو هو، أي عن ذاته: وهذا امر موجود لكل معنى من المعاني وشيء من الاشياء.

ثم أن الضرورة أو البرهان اليقيني، حيث أدى إلى أن الموجود في

١- ب: «بها هي ما هي مثل الحيوانية والنطق مثلاً في الإنسان» بدل «في كل واحد منها معنى به يكون هو ما هو مثل الحيوانية والنطق مثلاً في الإنسان».

٢- ب: «زال ذلك الشيء بالضرورة» بدل «زال ذلك الشيء عن كونه ذلك الشيء بالضرورة».

الخارج هو الماهية التي يترتب عليها الآثار، أو هو نفس الوجود، وأنّ ما ليس له في ذاته ذلك^(١)، موجود بالعرض^(٢)، سواء كان ماهية متحدة بالوجود في الخارج، أو معنى آخر من المعاني التي ينتزعها العقل بواسطة المهيئات؛ انتج ذلك: أنّ الماهيات والمعاني التي حكمها ما مر، أنّما تثبت ذاتها واحكامها بعد ذلك، وتكون هي ما هي بالوجود لا بدونه^(٣)؛ إذ لا نفس لها بغيره، حتّى يثبت لها حكم. وهذا لا ينافي الحكم السابق المطابق لنفس الامر. وهذا المعنى مبين أيضاً بوجه في الفلسفة الاولى.

وكيف كان، فينتج ذلك، أنّ الماهية تستعمل على وجهين بالاشتراك اللفظي:

احدهما: الماهية التي تتحد بالوجود، ويترتب عليها الآثار، وهي التي يقال في جواب «ماهو».

والثاني: مطلق «ما به الشيء هو هو» فيشمل الموجود وسائر المعاني غير الماهيات الحقيقية ايضاً. فللوجود ماهية بهذا المعنى، وهي التي بها هو

١- أي لا يتصف بأن موجوديته موجودة بالذات.

٢- أي انه وان اتصف بالوجود، ولكن واقع الوجود مسلوب عنه.

٣- أي ان الوجود لازم لها، ولا تتصور من معنى اللزوم في المقام هو التأخر عن الملزوم، بل شيء آخر، ذكره المصنف (قده) في نهاية الحكمة (ج ١/ص ٥٩) تعليقة الاستاذ غلام رضا فياض (حفظه الله)، حيث قال ما نصه: «وبذلك يظهر ان الوجود من لوازم الماهية الخارجة عن ذاتها» فليتدبر.

هو. ونعني بالحد الذي هو من المعقولات الثانية^(١)، المعنى الاول؛ وهو ما يقال في جواب «ما هو»^(٢).

وقد بان من ذلك: أن لا ماهية لما لا وجود له، بل الحد قبل بيان الوجود شرح إسم، ويصير حداً بعده^(٣).

١- أي المعقولات الثانية المنطقية.

٢- أو لصدر المتأهلين (قده) في حكمته المتعالية، اصطلاح آخر للماهية غير ما تقدم من المصنف (قده) اشار اليه العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة (ج ١/ص ٦٩) تعليقة الاستاذ غلام رضا فياض (حفظه الله) وهي عبارة عن نفس النقص في المرتبة الوجودية، كما ذهب اليه المحقق الفيلسوف عبد الكريم الزنجاني (قده) في دروسه الفلسفية.

٣- أي يصير (ما الحقيقية) وليس المراد من شرح الاسم ها هنا هو التعريف اللغوي المأخوذ من معاجم اللغة، بل المراد منه ما يوضعه صاحب الفن بعنوان المباديء لفنه، وان كان المعنى اللغوي دخيلاً فيه، وبالتالي فانه يرجع الى تبيانها الى صاحب كل صناعة كما فعل الخواجه الطوسي (قده) في تحريره لكتاب اصول اقليدس في فن الهندسة.

ومثاله: المثلث في اللغة يطلق ويراد منه ما ثلث، وأما بحسب الاصطلاح فمعناه السطح المحدود من جهات ثلاثة.

أو الدائرة في اللغة هي اسم لما يحيط بالشيء ويدور حوله كما في تاج العروس (ج ٦/ ٤١٤)، وبالاصطلاح ما ذكر في اصول اقليدس (صفحة ٣). حيث قال: الدائرة شكل مسطح يحيط به خط واحد وفي داخله نقطة ليتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه، وذلك الخط محيطها وتلك النقطة مركزها، والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في جهتيه إلى المحيط قطرها، وهو بنصف الدائرة ويحيط مع نصفه

وقد بان ايضاً: أنه لا حد لما ليس بماهية حقيقية يترتب عليها الآثار،
مثل المعاني الاعتبارية^(١).

وقد بان ايضاً: أن الحد منعكس كلياً على محدوده، أي يوضع كلياً كما
يحمل كلياً.

وقد بان ايضاً: أن ماهية واحدة لا يكون لها أكثر من حد واحد،
وبالعكس.

المحيط بكل واحد من النصفين، والوتر هو الذي لا يمر به ويحيط مع قسمي المحيط
بقطعتين اصغر واكبر من النصف انتهى.

وقد يطلق شرح الاسم ويراد منه التعريف غير الحقيقي (التعريف اللفظي) وهو التعريف
الذي لا يعطي للذهن شيئاً جديداً، ووظيفته تحديد مدلول اللفظ.

١- المعاني الاعتبارية: هي تلك المعاني التي ليست لها ذات حقيقية في الخارج لتكون
منشأً للأثر كي يترتب عليها، بل تنشأ بتدخل العقل، فالعقل يفرض لها وجوداً في
الخارج لكي يترتب عليها الأثر لأجل حفظ النظام، وتقيد بقيد "العقلانية" تمييزاً لها
عن المعاني الاعتبارية "العقلية" المندرجة تحت المعاني الحقيقية.

وقد استبدل العلامة (قده) هذا المعنى من المعاني الاعتبارية بمعنى جديد، بنى عليه
تفسيره الميزان، وفيه فوائد جمة لا تحصى.

الفصل الثالث

التصور كالتصديق ينقسم إلى ضروري

ونظري ينتهي اليه

أما إنقسامه اليها فقريب من الضرورة، وأما إنتهاء النظري إلى الضروري، فلمثل ما مر في الفصل الثاني من المقالة الاولى.

ثم نقول كما ذكرنا: إن الحد حيث كان لبيان ماهية المحدود، فله جهتان: جهة لفظ وجهة معنى.

ويشترط فيه من الجهة الاولى، جميع ما يتوقف عليه التعريف أو التعرف، من كون اجلى، فلا يكون بالمساوي معرفة. واخفى. وأن ينطبق اللفظ والصورة الذهنية على المحدود^(١)، فلا يكون بالمباين، وكل ما هو غيره، والمجاز، والاستعارة، والكناية، وغير ذلك.

ويشترط فيه من الجهة الثانية، جميع ما برهن عليه في مقالة الماهية من الفلسفة الاولى، من أحكام الذاتيات، فقد برهن هناك على أن الذاتي بين الثبوت، وأنه متقدم في الوجودين خارجاً وتصوراً، وأن الماهية قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة.

١- أ: او الصورة الذهنية على المحدود.

وأن المركبة تتركب من جنس وفصل، وأن الماهية لا تتركب من اجناس فقط، ولا من فصول فقط، وأن الجنس والفصل منهما ما هو قريب ومنهما ما هو بعيد، والتام فيهما هو القريب.

وأن الجنس الواحد لا يتحصل بأكثر من فصل، وأن الفصل الواحد لا يُحصَل أكثر من جنس.

وأن الماهية الواحدة لا تتركب من أجزاء إلى غير النهاية.

وقد بان من ذلك، معنى قولهم: إن الماهيات البسيطة لا حد لها، إذ الواقع في حدها يجب أن يكون نفسها، فيكون مساوياً في المعرفة مع المحدود، هف. ثم نقول كما ذكرنا: قد مر في الثاني من المقالة الاولى، أن كثيراً من الماهيات غير متصورة لنا بالكنه، بل بوجه، وينتج ذلك: أن الماهيات التي شأنها ذلك، إذا حدث يجب ان يوضع مكان الذاتي فيها خاصته، ولا سيما الفصول، فيوضع مكان الفصل الخاصة القريبة، ويسمى فصلاً منطقياً. وربما كان خاصتان متساويان في القرب فيوضعان معاً، كما إتفق في تحديدهم الحيوان بالجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة، فيكون الفصل متعدداً.

الفصل الرابع

في مناسبة الحد والبرهان وزيادة الحد على المحدود

واكتساب الحد بالبرهان

فنقول كما ذكرنا: إن الحد حيث أنه يشتمل على ماهية الشيء في نفسه، وكمال ذاتياته، فالأمور التي هي علل وجود الشيء، خارجة عنه بالضرورة، لكن الغرض من التحديد، حيث كان إعطاء تصور الشيء مطابقاً لوجوده في الأعيان؛ ووجود غالب الأشياء مربوط بعلة حتى يتخصص بواسطة ويتحصّل بها ذاتاً محصلة، فيكون المعنى المشتمل لعلها المحصلة إياها يفيد فائدة الفصل، ويلوح منه المعلول، أعني الشيء نفسه. ثم إذا وضع الشيء أيضاً كان بمنزلة كمال الحد، ونتيجة لذلك.

مثال ذلك: أنا نحدد الخسوف، فنذكر علة وجوده، وهي «حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، وإشتمال مخروط الظل عليه»، بعدما نذكر نفس المعلول، وهو «انمحاق الضوء الواقع».

فنقول: الخسوف انمحاق ضوء القمر المستفاد من الشمس بواسطة حيلولة الأرض بينه وبين الشمس واشتمال المخروط عليه.

وهذا المسلك بعينه، إذا سلكناه في البرهان كان بقياسين. وعلى عكس

الترتيب في الحد. فنضع أولاً العلة، ونستنتج منها (الكمال المذكور) المعلول، ثم نستنتج منه وجود الموضوع المحدود، فنقول:

القمر حالت الارض بينه وبين الشمس، وكلما كان كذلك انمحق الضوء، فالقمر منمحق الضوء، وكلما كان كذلك حصل الخسوف، فالقمر منخسف، فيقع في القياس العلة، ثم المعلول، ثم الموضوع، على عكس ترتيب الحد، ويسمى المعنى المشتمل على العلة مبدأ البرهان، لتوسطه فيه، والمعنى المعلول نتيجة البرهان لكونه نتيجة القياس الاول. وهذا هو المشاركة بين الحد والبرهان.

وإعلم: أن برهان اللم كما عرفت، يجب أن يشتمل على تمام العلة التي بها يصير المعلول ضرورياً، وكذلك الحد التام. والعلة التامة هي مجموع العلل الأربع: الفاعل والغاية والصورة والمادة في المركبات الخارجية وما يتلوها، وإلاّ ولان فقط في البسائط. وتفصيل ذلك إلى الفلسفة الاولى، ويكون حينئذ الحد هو الوسط في برهان اللم.

ثم نقول كما ذكرنا: إن صورة كل شيء الصحيحة^(١)، حيث كانت هي التي تطابق العين، والاعراض والجواهر التي وجودها لغيرها ممتنع الانفكاك عن محل قابل لها، كان لابد في تحديدها من ذكر الموضوع والمحل؛ وهو الذي لا يتم الوجود له إلا به.

ومثال ذلك: تحديد القوس بأنه «قطعة من الدائرة» فيكون الحد زائداً على المحدود، ومن هذا القبيل أيضاً توسط العلل كما مر.

١- ب: الصحيحة ساقطة.

ثم نقول كما ذكرنا: إن الحد لا يكتسب برهان، وذلك لأن الحد أولي الثبوت للمحدود، والبرهان لا ينتج الأولي، إذ الأولي لا يكون مطلوباً، وأيضاً البرهان المنتج للحد، أصغره المحدود، وأكبره الحد بالضرورة، والوسط إما أن يكون هو المحدود أو الحد أو غيرها؛ وعلى الأول يلزم المصادرة على المطلوب الأول. وعلى الثاني؛ يلزم إما ذلك، وإما أن يكون لشيء واحد أكثر من حد واحد، وهو ممتنع كما مرّ في الفصل الثاني من هذه المقالة. وعلى الثالث، إما أن يبين أن الحد حد، كقولنا: كل إنسان ضاحك مثلاً، وكل ضاحك فهو محدود بالحيوان الناطق. وإما أن يقتصر على الحمل كقولنا: كل إنسان ضاحك، وكل ضاحك فهو حيوان ناطق. فإن بين أن الحد حد، كانت الكبرى كاذبة، إذ حد الشيء لا يكون حداً لغيره كما مر، وإن لم يبين لم يفد أنه حد.

فتبين، أن الحد لا يكتسب برهان^(١).

وقد بان: أن الذي لا يكتسب هو حمل الحد أو جزئه. وأما كونه حداً أو جزء حد فلا، إذ فرق بين كون الحيوان مثلاً محمولاً على الإنسان وكونه جنساً قريباً له، فإن الأول بين، والثاني غير بين.

١- وقد ذكرت هذه المسألة من صناعة البرهان ببيان مختصر، بأن يقال: البرهان لا يكون إلا من القضايا وهي المقدمات والحدود الثلاثة، فإذا وجد الوسط فهناك بالضرورة حمل، وإن لم تشتمل المقدمات على حمل فليست بقضايا فلا يكون برهاناً، والتركيب الحدي المفروض ليس فيه حمل فلا قضية فلا برهان. (راجع: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية للحكيم شمس الدين محمد الشهرورزي: ج ١، ص ٣٩٤).

وقد بان من هاهنا: أنّ اجزاء الحد مثل الحد، لا يكتسب ببرهان.
وقد بان منه، ومما مر: أنّ الحدود المنطقية وأجزائها يمكن أن تكتسب
بالبرهان.

وليكن هذا آخر الكلام في كتاب البرهان.

ووقع الفراغ من تحريره ليلة الاضحى المباركة في كربلاء المشرفة، ومن
إستنساخه يوم الاحد الواحد والعشرين من ذي الحجة في عتبة الغري
المقدسة، عام تسع واربعين وثلثمائة بعد الألف الهجرية. والحمد لله على
التمام والصلوة على محمد وآله والسلام^(١).

١- وقد انتهينا من تحقيقه والتعليق عليه، واجرينا المقابلة بين النسخ مع سماحة الشيخ
يوسف الحسيني (حفظه الله تعالى) شكر الله سعيه، في ليلة العاشر من محرم الحرام
سنة (١٤٢٨هـ - ق) في مدينة قم المقدسة، ذكرى شهادة خامس الخمسة العبائية،
موضع سر الرسول، حافظ الدين ومعدن الفضائل، النور المتوحد بالهمة العليا، مركز
عالم الوجود، سر الواحد والموجود، نور الله، وسرّه الاتم، المتحقق بالكمال الاعظم،
نقطة دائرة الازل والأبد، فاتحة كتاب الشهادة، والي ولاية السيادة، كهف الامامة،
وصاحب العلامة، كفيل الدين، ووارث خصوصيات سيد المرسلين، والخارج عن
محيط الالين، وللوجود انسان العين، مطلب المحبين، ومقصد العشاق، المقدس عن
الشين ابي عبد الله الحسين عليه السلام، وانا العبد الفقير غالب الكعبي، وان الحمد لله
رب العالمين.

الفهرس

مقدمة الدار.....	٥
حياة المصنف وسيرته العلمية.....	٩
مؤلفاته:	١٣
أجازته في الاجتهاد والرواية:.....	١٦
العلامة بقلم العلامة:	١٩
المقدمة	٢٣
تحقيق الكتاب	٤٣
كلام في الغرض الموضوع لاجله هذا الكتاب	٤٥

المقالة الأولى

من كتاب البرهان وفيها فصول خمسة:

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة	٥٣
الفصل الثاني: في كيفية حصول العلم لنا واختلاف العلوم وكيفيته ...	٥٩
الفصل الثالث: في ان كلّ تعليم وتعلم ذهني فبعلم قد سبق	٦٧

الفصل الرابع: في التصديقات الضرورية، وكيفية رجوع الضرورية ٧٥..

الفصل الخامس: في بعض احكام الضروريات ١٠١

المقالة الثانية

من كتاب البرهان وفيها سبعة فصول:

الفصل الأول: في الغرض من هذه المقالة ١٠٧

الفصل الثاني: في ذكر شرائط مقدمة البرهان ١١٥

الفصل الثالث: الكلام في ضرورة المقدمة البرهانية ١٢١

الفصل الرابع: الكلام في كلية المقدمة البرهانية ١٢٣

الفصل الخامس: في ان العلم اليقيني لا يحصل إلا من جهة العلم بالسبب ... ١٢٩

الفصل السادس: في أحكام برهان اللّم ١٣١

الفصل السابع: في احكام برهان الإن ١٣٥

المقالة الثالثة

من كتاب البرهان وفيها ثلاثة فصول:

الفصل الاول: في الغرض من هذه المقالة ١٤١

الفصل الثاني: في حقيقة العلوم البرهانية وأجزائها وأحكامها ١٤٥

الفصل الثالث: في اختلاف العلوم وتشاركها ١٥٣

المقالة الرابعة

من كتاب البرهان ويبحث فيها عن الحد وفيها أربع فصول:

الفصل الاول: في الغرض من هذه المقالة ١٥٩

الفصل الثاني: في معنى الحد ١٦٣

الفصل الثالث: التصور كالتصديق ينقسم إلى ضروري ونظري ١٦٧

الفصل الرابع: في مناسبة الحد والبرهان وزيادة الحد على المحدود ١٦٩

الفهرس ١٧٣

